CONVIVIVM

MAIO 1962

ANO I - NÚMERO 1 - VOL. 1

filosofia social
doutrina social da igreja
ciências sociais
economia
filosofia política
antropologia cultural
aspectos da cultura brasileira
valores da nacionalidade

literatura — artes plásticas
cinema — teatro — música

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CVLTVRA

SÃO PAULO • BRASIL

CONVIVIVM

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CULTURA

maio 1962

Diretor Geral:
Domingos Crippa

Diretor de Redação e Administração:
Mário Mattoso Silveira

Pede-se enviar a correspondência, os manuscritos, as revistas para permuta e as obras para a resenha a CONVIVIUM, Redação e Administração, Av. Brigadeiro Luís Antônio, 2715 — São Paulo — Brasil.

A revista Convivium *reserva-se o direito de publicar ou não os artigos espontâneamente enviados à Redação. Os originais não serão devolvidos.*

CONDIÇÕES DE ASSINATURA PARA 1962

Brasil e Portugal

— assinatura anual (dez números)	Cr$	1.500,00
— número avulso	Cr$	150,00
— número atrasado	Cr$	250,00

Outros Países

— assinatura anual (dez números)	US$	13,00
— número avulso	US$	1,50

Assinatura de Benfeitor ... Cr$ 20.000,00

CONVIVIVM

Maio 1962

ANO I — NÚMERO 1 — VOLUME 1

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

A nenhum observador perspicaz pode fugir o sentido profundo da problemática que hoje reina no mundo e que a História no seu indecifrável vir-a-ser lançou às nossas mãos. O que inicialmente poderia parecer divagação e teorias de filósofos e pensadores exaltados veio assumindo contornos bem definidos, para constituir-se na insolúvel e complexa temática, que constitui o nosso tempo e seus terríveis problemas. No meio da confusão reinante, aumentada pelas análises superficiais e pelas soluções apressadas, distingue-se nìtidamente a razão fundamental da crise: o homem, seu sentido e seu valor. Na grande luta que se trava no mundo joga-se o destino do homem. Questões econômicas, técnicas e militares assumem sentido a partir de uma concepção de vida. As grandes oposições, Ocidente-Oriente, cristianismo-comunismo, retratam duas diversas e opostas concepções de vida, duas filosofias, duas maneiras de ser. No fundo, é do homem, enquanto portador de valores, que se trata. Ou o homem é uma criatura racional, destinada a um fim transcendente, e que deve realizar na História uma vocação pessoal, de acôrdo com suas dimensões fundamentais — estética, ética e religiosa — ou o homem é uma peça sem outra importância que a de possibilitar um desenvolvimento maior da própria História, enquanto fim para si mesma.

O problema do homem e dos valores espirituais e culturais, que justificam a sua vida, nunca se propôs de maneira tão complexa e contraditória como em nossos dias. "Em certas épocas, a questão do homem parece renovar-se, pôr-se em têrmos diferentes, completamente carregados de uma angústia nova. São épocas em que parece mudar a dimensão do mundo físico, em que o homem parece mais perdido ou transviado na sua prisão, diante dos abismos que se abrem; épocas em que as condições da vida humana mudam bruscamente, em que as condições do trabalho modificam os

dados do problema; épocas em que novas técnicas tornam-se mais perfeitas, no mundo da ciência, da psicologia"[1].

Tal acontece em épocas de ruptura, nas quais grandes transformações se operam. E qual a época mais renovadora do que a nossa? Em que tempos os homens sentiram mais duramente as transformações, as mudanças e a reestruturação dos valores? Quando o mundo físico e o mundo humano adquiriram maiores dimensões do que em nosso tempo? O passado é, em ordem ao presente, um ter-sido; *sem o passado não teríamos o presente. Sem a renovação da física, no século XVII, não teríamos o progresso operado pela astrofísica. O pequeno mundo dos nossos antepassados assumiu dimensões incontroláveis. De estável, passou a ser um "universo em expansão"*[2]. *O "passado" do mundo e do homem está sendo cada vez mais desvendado: a pré-história, a etnografia, a história das civilizações, a história das ciências, a história das religiões, a astrofísica, a geologia, a paleontologia alargaram infinitamente a visão do "passado". Sentindo-se ligado a um passado tão longínquo, o homem começou a ter do Universo uma visão histórica bem diversa da dos antigos. O seu "mundo" não tem idade, porque seus anos são dezenas de milhões; não tem limites, porque os caminhos do universo começam a ser sondados. Não mais o pequeno mundo da "pólis", do "burgos", do "Mediterrâneo", dos "Oceanos", mas o mundo-universo da Terra e dos Planêtas.*

O mundo humano, da mesma maneira que o mundo físico, ampliou-se desmedidamente em nossa época. Os povos foram se aproximando uns dos outros, trazidos pelas razões mais diversas, tendendo para novas comunidades de povos. A história caminhou precipitadamente para o momento crucial, que é o da integração de todos numa comunidade humana. Nem todos os que puseram as causas dessa nova situação tiveram consciência do que poderia acontecer. Mas a História age providencialmente, ou como dizia Hegel "astuciosamente", mesmo contra a vontade dos indivíduos. Como se resolverá o problema da convivência humana? Aqui se trata apenas de apontar o fato, sem indicar a solução. "Todos os continentes — escreve Juliàn Marias *— vêm se incorporar, zona por zona, ao velho núcleo europeu centro-ocidental, que*

---

(1) R. GARRIC, *Ameaças de deformação do homem moderno,* em *Que é o homem* (Semana de estudos do "Centro Católico dos Intelectuais Franceses", 1954), Ed. Itinerário, Pôrto, 1956, pág. 20.

(2) A. DONDEYENE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine,* Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1952, pág. 11.

fôra o cenário multissecular da história. Hoje, o mundo inteiro — ainda que não da mesma maneira — está incluido no âmbito da realidade e consideração históricas. Por outro lado, o conhecimento histórico amplia-se de tal sorte, que culturas inteiras penetram em nosso horizonte intelectual"[3]*. Já não há zonas isoladas, povos separados, culturas fechadas. A história parece conduzir os homens para uma vida cada vez mais ecumênica e coletiva. Os problemas que esta ampliação dos horizontes do mundo humano trará consigo são enormes, carregados de terríveis conseqüências para o futuro. Qual a cultura e quais os valores que sobreviverão dentro dêste novo mundo humano?*

Os problemas que essa nova ordem de coisas suscita incidem diretamente na problemática particular do homem. O problema da própria existência e do sentido do estar-no--mundo pode ser momentâneamente pôsto de lado, entregue à distração das ciências e da sociologia, mas para voltar a impôr-se de novo, carregado de novas exigências, e de novas angústias.

Na verdade, têm-se às vêzes a impressão de que os valores técnicos e estrìtamente científicos absorvem, em tôdas as ordens, as atenções e preocupações dos homens. O mundo dos valores pròpriamente humanos, da cultura, da arte, da ética e da religião, parece demasiadamente envelhecido. Se, por um lado, isto parece justificado, porque a técnica vem realizando progressos que causam a admiração e o espanto dos homens, descobrindo novos mundos, redescobrindo o velho mundo e transformando-o enquanto teatro das atividades humanas, por outro lado, o entusiasmo que a técnica e a ciência provocam assemelha-se ao ideal otimista e ingênuo do século XVIII e XIX. A razão, agindo livremente, e a ciência — assim pensavam — construiriam uma sociedade humana pacificada e harmoniosa, que a teologia e a metafísica não foram capazes de criar! A série terrível dos acontecimentos que constituem o século XX — as duas guerras mundiais, a guerra fria e a guerra nuclear — mostrou a ingenuidade da fé na ciência e do mito do progresso indefinido da espécie humana.

A História colocou o homem diante de novos problemas. É bem verdade que apenas os grandes homens, que, ultrapassando as aparências, sabem analisar em profundidade os pro-

---

(3) J. MARIAS, *Introdução à Filosofia,* trad. de Diva T. Piza, Duas Cidades, S. Paulo, pág. 52.

blemas, percebem tôda a revolução que se operou no século XX. A maioria dos homens, porém, continua a viver dentro do espírito do século XVIII e XIX, apesar de nos parecerem já tão distantes. Houve uma ruptura profunda, mas poucos a percebem. Usam-se os mesmos têrmos, pensa-se dentro das mesmas categorias. Filosofias, próprias dessa época, que se alimentam da problemática nela surgida, continuam a orientar a "grande opinião", continuam a ser estudadas nas Universidades e discutidas em reuniões solenes. Fála-se em luta de classes e ignora-se o que é classe social! Fala-se de trabalho na época da automação e da cibernética! Fala-se em problema social com o pensamento voltado para os inícios do século passado!

Não resta dúvida de que os últimos acontecimentos técnicos mudaram a face da terra. Mas qual o sentido humano dêste mundo dominado pelo imenso aparato técnico? Dentro de um universo homogêneo e subjetivizado, plenamente dominado pelo homem, qual o lugar que será reservado ao próprio homem? Os valores técnicos, em si indiferentes, podem ser usados contra ou a favor do homem. Depende da concepção geral da vida, dentro da qual serão usados; depende da cultura para a qual existem. Até agora em grande parte o desenvolvimento técnico e industrial tem sido desastroso para o homem. Cada vez mais limitado nas suas possibilidades individuais, o homem sente-se cada vez mais desvalido dentro de uma civilização superpoderosa.

A sociologia, a economia e a política, que em muitos setores continuam a ser as ciências supremas, as únicas capazes de oferecer uma explicação válida da história em geral e, em particular, da história dos nossos tempos, assumem ou pretendem assumir para si a missão até aqui exercida pela religião, pela moral e pela filosofia. Não era isso o que imaginavam, os reformadores sociais francêses do comêço do século XIX, e em particular A. Comte? *No fundo, não era isso o que pretendiam* Engels *e* K. Marx?

No entanto, há problemas que a sociologia não atinge, há questões, diretamente ligadas ao homem, que fogem aos cálculos e previsões dos economistas. O homem não é simplesmente um valor econômico que possa figurar em complicadas estatísticas. É, o homem, muito mais do que um ser social, ou membro de uma sociedade. Os seus problemas não são apenas os da alimentação, da habitação e da convivência social. Cada homem, como criatura e filho de Deus, possui uma dimensão individual e própria, ligada a um destino pes-

soal e transcendente. O homem não é o mundo do homem, porque, em seu espírito criador, encontra constantes possibilidades de ir além de si mesmo e do seu mundo, por meio da religião, da arte e da filosofia.

Houve uma ruptura com o passado, com o ter-sido, e por isso os homens não se entendem mais. As grandes verdades, fruto da reflexão de tôdas as gerações passadas, foram desordenadamente substituídas por novas afirmações, criadas como fáceis soluções dos problemas do momento transitório e das circunstâncias passageiras. Desde então construíram-se novas estruturas racionais, elaboraram-se novos sistemas de idéias, inventaram-se novas verdades, mas a unidade fundamental do espírito humano estava irremediàvelmente cindida. O grande perigo que o espírito humano deve afrontar nas épocas de transição e de ruptura da sua história é o de pretender libertar-se dos precedentes princípios de inteligibilidade em proveito das fáceis soluções do momento histórico. É o sentir de G. Marcel: *"O que se pode dizer, julgo eu, dum modo geral, é que por um paradoxo em que não se pode concentrar demasiada atenção, o homem há de vir-a-ser, para si próprio, tanto mais problemático, quanto mais resolutamente tentar libertar-se das grandes estruturas inteligíveis, que, durante tanto tempo, tinham constituído, por assim dizer, a sua morada"* (4).

Eis porque a grande missão de nossa época, que tanto aspira à perdida unidade de espírito, é a de voltar a encontrar os princípios que regem e dirigem tôda a complicada e paradoxal estrutura do ser e do agir do homem. O retôrno da filosofia contemporânea aos grandes temas da metafísica e em particular ao problema do ser nos dá a certeza de que uma grande mudança se processa no fundo do pensamento humano.

Esta é a problemática geral dentro da qual a nova revista "Convivium" se insere, e a partir da qual deseja contribuir, pensando e repensando os antigos e novos problemas do espírito, para uma nova síntese e estruturação do pensamento humano. Os seus temas são os temas que constituem o difícil momento histórico que atravessamos. Inserida nesta problemática, a Revista pretende nela inserir também seus leitores, colaborando assim na formação de uma mentalidade nova, capaz de entender o momento histórico e de agir em vista de novas possibilidades históricas e culturais. Vencerá o terrível desafio dos últimos tempos quem possuir um pensamento

---

(4) *A descoberta do homem*, em *Que é o homem*, ob. cit., pág. 43.

capaz de interpretar as novas realidades que se apresentam no movimento da História, capaz de entender e de absorver na unidade de si mesmo, tôdas as contradições e superá-las numa visão nova e coerente. É preciso por isso uma compreensão profunda das crises do nosso tempo, compreensão evidentemente ausente em todos aquêles que reduzem a crise moderna a esquematismos aparentemente simples e inteligíveis e que pretendem resolvê-la com algumas afirmações genéricas e superficiais. A dicotomia da crise e a análise dos problemas não podem ser entregues a homens inconscientes, sem títulos e formação suficientes para um trabalho de tamanha envergadura e de tanta responsabilidade. A revista "Convivium" pretende — e espera poder atingir sempre êste objetivo — realizar êste trabalho, oferecendo a seus leitores a possibilidade de acompanhá-lo de perto, e de formar uma consciência devidamente esclarecida a respeito dos problemas mais angustiosos do momento e das suas verdadeiras soluções, dentro do espírito da nossa tradição religiosa e cultural.

A Revista terá uma preocupação particular: os problemas nacionais, na sua multiplicidade, variedade, e complexidade. A luta cultural e ideológica que se trava no mundo repercute, de uma maneira ou de outra, no cenário nacional. Tôdas as nações sul-americanas, e o Brasil de maneira especial, foram, pela evolução dos acontecimentos, colocadas diante de uma escolha, que poderá mudar totalmente o destino a que pareciam chamadas pela sua tradição histórica e cultural. A precipitação do curso da história vem acordando nações jovens e ainda em vias de formação a decidir-se repentinamente para a responsabilidade de um destino, do qual não assumiram ainda plena consciência. O Brasil não pode ser inteiramente arrolado entre estas nações. Possui sua formação peculiar, que criou formas culturais particulares. No entanto, quantos hoje possuem uma consciência clara do que é o Brasil, sua história, seus valores? Nos últimos anos uma pseudo-cultura tem orientado as atenções de todos para um fator único: o subdesenvolvimento. Mas é necessário perguntar: essa estranha e confusa categoria, contém e esclarece tudo que a nação é e possui? E por que partir de uma categoria econômica para interpretar a realidade histórica e cultural do Brasil? Quem garantiu a validade dessa categoria?

O Brasil não é uma realidade surgida espontâneamente, sem ligação nenhuma com um passado plasmador. Insere-se num conjunto mais amplo e mais grandioso, que é o Oci-

dente, com todos os seus valores religiosos e culturais, cristãos e pré-cristãos. Não pertencemos apenas ao Ocidente. Nós o constituimos, como um filho mais novo que vem integrar a comunidade dos irmãos mais velhos. Integrado numa tradição cultural que o precede, o Brasil nem por isso deixa de ser o que é, porque representa uma experiência histórica única e singular. A afirmação do valor da tradição à qual estamos vitalmente ligados não implica numa adaptação da vida nacional e de suas expressões vitais aos valores e formas de vida do passado, sem viabilidade no presente. A tradição cultural que o Ocidente comunicou ao Brasil deve ser integrada pelos valores autóctones existentes e criáveis e pela contribuição de outras culturas. Os mais diversos povos da Europa, da África, da Ásia e da própria América estabelecendo uma nova convivência, estão dando origem, nessa parte dos trópicos, a uma modalidade cultural sem precedentes. A formação cristã e ecumênica da nação, possibilitando essa experiência histórica, determina de maneira particular a nacionalidade. É preciso dizê-lo com tôdas as letras apesar da evidência da afirmação: Não nascemos hoje. O nosso passado cultural, que, como um ter-sido, determina o nosso presente, longe de destruí-lo, cria possibilidades novas ao infinito, pela riqueza de sua substância histórica e pela fecundidade dos modelos e normas que oferece. Não se trata aqui de examinar o valor da civilização e da cultura do Ocidente cristão — será objeto de ulteriores estudos a serem publicados nas páginas da Revista que apresentamos — mas tão sòmente de constatar um fato. O Brasil possui um passado histórico e cultural e não pode dêle desligar-se nem deixar de ser o que é.

É a partir dêsse fato que se deve entender um verdadeiro e são nacionalismo. A Nação está plasmada pelos valores que a constituem. Uma Nação que não tenha seus valores, que justifiquem seus atos, não existe como Nação. Os valores nacionais, por sua vez, nascem da alma profunda que vivifica o corpo social. Não são os comícios e paradas em defesa do petróleo ou dos minérios que constituem a vida de uma Nação. A Nação vive essencialmente da afetividade e da imaginação, da religiosidade e da poesia. "Uma afetividade e uma imaginação poderosas são necessárias à vitalidade nacional, e por conseguinte "o mito e a paixão". Daí o risco de desmedida que ameaça, de dentro, o nacionalismo, quer se feche e enclausure a nação na sua "diferença", quer

se dilate na agressividade"(5)*. É dêsse ponto de vista que se entende um verdadeiro nacionalismo, que, afirmando os valores próprios de uma Nação, não a aprisiona a um subjetivismo vesgo, no nível da comunidade nacional. Desligar a Nação de sua contextura cultural e anímica é destruí-la, reduzindo-a a mero joguete das mutáveis circunstâncias econômicas e políticas do momento.*

Entre os múltiplos valores que constituiram o Ocidente e continuam a dar-lhe vida fecunda, e que é a possibilidade fundamental de todos os demais, deve-se destacar a liberdade, *a liberdade autêntica e criadora, a liberdade de ser algo individualmente e realizar-se pessoalmente diante dos convites de Deus. A tradição cultural e religiosa do Ocidente, à qual pertencemos como parte integrante, preservou sempre a liberdade dos indivíduos, mesmo quando entendeu essa liberdade como integrada dentro das exigências vitais de uma comunidade. O Ocidente viu sempre na liberdade — liberdade de vocação e de escolha, liberdade de criação artística, liberdade econômica, liberdade política, liberdade social, — um dos principais privilégios do homem, fonte de seus autênticos valores éticos e religiosos. Não se trata da liberdade como hoje geralmente é entendida, sem responsabilidades e sem obrigações. Mas da liberdade enquanto prerrogativa fundamental do homem, como um poder que possibilita realizar-se dentro de uma perspectiva pessoal, superando constantemente as limitações das coisas e dos outros. Poder perigoso, mas imprescindível à dignidade do homem e à autenticidade de tôdas as suas realizações. Especialmente em nossa época, em que os homens são cada vez mais escravizados pelos partidos e pelas seitas, pela massa vociferante, pelos estereótipos da propaganda, pelas verdades pré-fabricadas e de curso pago, faz-se necessário afirmar o valor insubstituível da liberdade, como condição indispensável para uma vida humana digna e èticamente válida, como poder de escolha de um caminho personalíssimo na vida, como garantia de experiências inefáveis, porque únicas, na arte, na filosofia e na religião. A tradição, longe de entravar a capacidade criadora da vontade, fecundada pela imaginação, é a garantia do reto uso dêsse poder infinito.*

Êstes são os princípios de inteligibilidade e de solução que orientarão a nossa Revista na análise dos mais diversos pro-

---

(5) O. LACOMBE, in *La Conscience chrètienne et Les Nacionalismes,* (Semaine des Intellectuels Catholiques, 1958), Ed. P. Horay, Paris 1959, pág. 54.

blemas que vier a considerar. A filosofia social e política, a sociologia, a economia, a antropologia cultural e outros campos do saber, incluindo problemas que interessam profundamente à nacionalidade, porque condicionadores da sua vida, constituíram a preocupação primordial da Revista. Os estudos dêsses problemas serão feitos não por mero academismo ou profissionalismo, mas em vista da formação de uma nova mentalidade e de uma autêntica consciência nacional.

Uma observação importante faz-se mister ao têrmo destas considerações. A Revista, sem ser sectária, possui uma orientação e uma idéia. Pretende formar e não apenas informar, educar e não apenas instruir. O estudo dos problemas será sempre entregue a homens que, capacitados pela sua cultura a analisá-los em profundidade, não se guiarão por nenhum outro interêsse que não seja o da verdade e do bem superior da comunidade nacional. Tais homens não falarão em nome do seu passado ou presente político, mas em nome da sua cultura e de seus conhecimentos. É evidente que a Revista não defende e nem endossa as atitudes políticas que seus colaboradores possuíram, defendem atualmente ou vierem a assumir. Esta observação, inútil aos homens inteligentes e cultos, que não atendem àquele que escreve, mas àquilo que é escrito, torna-se necessária dada a facilidade com que se pretende destruir o valor intelectual de alguém recorrendo a atitudes que dependem de uma opção estritamente pessoal.

DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

Domingos Crippa

I

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS AO ESTUDO E À APLICAÇÃO DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

A Encíclica "Mater et Magistra", publicada no dia 14 de julho de 1961, chamou novamente a atenção de todos, em particular dos católicos, para os graves problemas implicados na questão social. Setenta anos antes *Leão XIII* publicou o primeiro grande documento pontifício sôbre essa difícil questão, conclamando a todos os homens de boa vontade à solução que os princípios morais cristãos ditavam. Depois da "Rerum Novarum" sucederam-se os ensinamentos pontifícios, demonstrando todos êles a preocupação dos Papas por uma solução humana e cristã dos vários problemas sociais. Os princípios são sempre os mesmos, variando as conclusões de acôrdo com a mudança dos problemas. Há uma unidade profunda de visão e de ensinamentos em todos os documentos sôbre a questão social, emanados da Santa Sé nestes setenta anos. Quarenta anos depois da "Rerum Novarum", *Pio XI* publicava a "Quadragesimo Anno", com o intuito de reafirmar certos princípios esquecidos e de adaptar as grandes soluções cristãs às novas circunstâncias. Transcorridos setenta anos — é por isso que a nova Encíclica traz a data de 15 de maio (a "Rerum Novarum", foi publicada no dia 15 de maio de 1891) — *João XXIII,* com o mesmo objetivo, publica a "Mater et Magistra". A nova Encíclica, pela intenção explícita do seu augusto Autor, pretende rememorar doutrinas esquecidas e trazer novos conhecimentos e esclarecimentos.

A nova Encíclica, pela sua própria natureza, obriga-nos a repropôr o problema geral do sentido e do valor da doutrina social da Igreja, ou seja dos ensinamentos cristãos, como caminho para a solução dos problemas sociais. Êste problema assume hoje aspectos bem diversos dos que possuía por

ocasião da primeira grande encíclica social. A "Rerum Novarum" provocou as mais diversas reações, especialmente reações contrárias. Muitos protestaram e com violência contra o que chamaram uma indevida ingerência da Igreja no terreno social, pertencente exclusivamente à ordem temporal. Perante tais dificuldades, era necessário demonstrar a legitimidade da intervenção da Igreja a partir dos aspectos humanos e morais implicados no problema social. Essa demonstração era ao mesmo tempo uma demonstração do sentido e dos valores próprios da doutrina social proposta pela Igreja.

Hoje, porém, o problema apresenta-se de maneira diversa. Persistindo as dificuldades movidas contra a competência da Igreja no terreno dos problemas sociais, elas já não constituem senão a maneira de pensar isolada de poucas pessoas. A verdade é que aos poucos a doutrina social da Igreja impôs-se à consideração e ao respeito de todos. Provam-no a ansiedade com que era aguardada a Encíclica social de João XXIII e a sua divulgação quase universal, tanto entre os católicos como entre os não católicos. Nunca, nos últimos séculos, um documento emanado do Magistério Supremo da Igreja obteve tanta repercussão e divulgação. A imprensa de todos os países reservou grande espaço à comemoração do novo documento social (1). Todos vieram a saber que o Papa falou, ainda que nem sempre soubessem o quê falou. Tôdas as revistas católicas publicaram um ou mais artigos, explicando ou resumindo a doutrina proposta na Encíclica. Políticos, sociólogos, homens de emprêsa, das mais diversas tendências, passaram a citar a "Mater et Magistra" inserindo-a em seus programas. Como soe acontecer com outros documentos pontíficos, a "Mater et Magistra" foi falsamente entendida e interpretada por muitos. Poucos leram-na com o devido espírito de submissão e obediência, com a disposição de deixar-se instruir. Na maioria dos casos, cada um procurou na nova Encíclica as suas próprias opiniões, procuran-

---

(1) Cf. *Informations Catholiques Internationales,* n.º 151, 1 setembro 1961, págs. 17 a 29; n.º 152, 15 de setembro 1961, págs. 25 a 26; n.º 153, 1 de outubro 1961, págs. 27 a 30; *L'Osservatore Romano,* 16 e 21 de julho de 1961. Apenas a imprensa comunista calou-se, referindo às vêzes apenas o fato da publicação da Encíclica com alusões maliciosas aos interêsses políticos do Vaticano. Na Alemanha Oriental, por exemplo, o Dr. Desczyk, que ocupa lugar de destaque numa das organizações do partido Comunista, contentou-se em declarar que a Encíclica continha elementos positivos, mas que êstes já haviam sido realizados nos países socialistas! Para outros jornais, sob contrôle do Partido Comunista, a Encíclica não passava de uma defesa do capitalismo.

do ler atentamente e citar aquêles textos que poderiam ser tomados em favor de suas próprias teorias. Desta forma a "Mater et Magistra" escrita com a intenção de esclarecer e orientar, tornou-se um documento polêmico, usado como arma defensora das próprias opiniões e posições.

Tudo isto, se por um lado atesta quanto é difícil discutir e mesmo estudar os problemas que constituem a questão social, devido ao apriorismo de certas posições e à limitação imposta pelos pressupostos, por outro lado, comprova a imensa autoridade moral com a qual se apresenta diante dos homens o Magistério Pontifício. Todos querem ter a seu favor a doutrina ensinada pelo Papa, mesmo os que não a entendem, os que estão dispostos a não praticá-la, mesmo os não-católicos. A doutrina social da Igreja tornou-se da máxima atualidade, o que por si só, prescindindo do seu valor interno, justificaria êste artigo e os que pretendo publicar nos próximos números dessa revista.

Estas sumárias observações são suficientes para comprovar o que ficou dito acima: a doutrina social da Igreja é encarada hoje de maneira bastante diversa da que era vista aos tempos da "Rerum Novarum". Não se trata mais de discutir o direito e a validade das intervenções da Igreja no terreno do social, mas de compreender o verdadeiro sentido e de propor os autênticos valores dessa doutrina. É evidente que a execução prática da doutrina social cristã depende de uma exata compreensão da mesma.

Uma coisa é certa: tanto João XXIII, como os seus predecessores, não escreveram para defender esta ou aquela doutrina econômica, êste ou aquêle regime político, mas para orientar os católicos e todos os homens que quiserem ouví-los, nas soluções dos problemas sociais de acôrdo com as exigências da doutrina moral do cristianismo. As Encíclicas sociais não são tratados de Economia ou de Sociologia, mas ensinamentos de valor religioso e moral, aplicações particulares da doutrina geral da Igreja, no campo econômico e social.

É por isso que a "MATER ET MAGISTRA", como as demais Encíclicas sociais, não constituem ensinamentos isolados, que tenham valor por si, independentemente dos ensinamentos gerais da Igreja. Além da continuidade de pensamento social que uma Encíclica representa em ordem à anterior, há a integração de tôdas na doutrina cristã e sua relação às demais verdades cristãs. Se, por exemplo, os ensinamentos sociais da Igreja insistem nos valores espirituais ameaçados nos vários sistemas econômicos, afirmando que o

humano está acima do econômico, é porque a Igreja, vivendo a doutrina ensinada pelo Cristo, possui uma exata hierarquia de valores e uma noção do homem como filho de Deus, membro vivo da Igreja, destinado à glória eterna. A doutrina social da Igreja pode ser entendida e praticada fora do cristianismo, como o são grande parte dos seus ensinamentos morais, por causa da sua clareza objetiva e da admirável correspondência existente entre êles e as exigências da própria natureza humana. Mas uma compreensão definitiva do sentido e do valor da doutrina social católica só é possível dentro do contexto doutrinário de todo o cristianismo. Dêsse ponto de vista deve-se dizer que as Encíclicas sociais constituem aplicações particulares da doutrina geral do cristianismo, motivadas pelos problemas novos com os quais o povo cristão se defronta. Impossível entender todo o alcance dos ensinamentos sociais, contidos nas grandes Encíclicas, como em outros documentos eclesiásticos, fora dêste contexto geral.

Nestes estudos procuraremos sair da polêmica fácil que se estabeleceu em tôrno de alguns pontos doutrinários das Encíclicas sociais, relacionados com a validade de certos sistemas econômicos, em particular de certas questões abordadas na "Mater et Magistra", como a socialização e os países subdesenvolvidos, para atingir as próprias fontes e as verdades basilares da doutrina social da Igreja. À luz dessas verdades fundamentais será mais fácil entender as soluções particulares.

Antes de mais nada, impõem-se algumas observações preliminares que constituirão o preâmbulo a uma verdadeira exegese da doutrina social da Igreja.

1. *O tema social nos documentos pontifícios.*

Desde os primeiros sintomas da "questão social", os Romanos Pontífices, percebendo o alcance histórico dos novos movimentos, e os males que dêles provinham, para a vida cristã, preocuparam-se em ensinar os fiéis dentro dos princípios eternos da doutrina revelada.

Nada mais fizeram do que atender às obrigações do múnus apostólico que exerciam. Colocados à frente de tôdas as comunidades cristãs, é seu dever dirigí-las nos caminhos da verdade e da santidade.

Na grande luta econômica, que então se desencadeava, havia algo de não econômico, e que atingia diretamente o homem, e seu valor moral e religioso. Vivendo, passo a passo,

a história dos homens, e a história das lutas travadas acêrca do homem, a Igreja não podia estar ausente desta nova batalha que, iniciada no fim do século XVIII, prosseguiria até nós. Especialmente a partir de Leão XIII, a voz autorizada dos Sumos Pontífices fêz-se ouvir, indicando aos homens o caminho a seguir. Encíclicas, cartas, discursos, abordaram os novos problemas, não com intuito de discutí-los teòricamente, mas com a intenção de indicar o único caminho que conduziria as sociedades à paz mundial.

Dada a gravidade das novas situações provocadas pelo desenvolvimento industrial, pelo progresso da técnica, pelas duas guerras mundiais, pela terrível ameaça de destruição geral e, em particular, pelas constantes ameaças à fé e à civilização cristãs, compreende-se que os Sumos Pontífices tenham voltado constantemente suas atenções para o problema social, abordando-o dos mais diversos pontos de observação e tendo em vista as suas repercussões nos mais diversos setores da vida humana. Mais que todos responsáveis pela vida cristã e pela influência do cristianismo nas estruturas sociais, acompanharam atentamente o terrível processo histórico dos últimos tempos, procurando apresentar a doutrina evangélica de maneira atual e eficaz, como capaz de humanizar e divinizar o mundo cada vez mais socializado.

Não deve causar surprêsa a ninguém, portanto, que o tema social tenha sido retomado com freqüência incomum nos últimos tempos, como objeto de esclarecimentos e normas morais ou como ocasião para expôr certas verdades fundamentais do cristianismo.

Leão XIII referiu-se aos problemas sociais em quase tôdas as suas Encíclicas, tendo dado início aos estudos sociais cristãos com a "Rerum Novarum", — 15 de maio de 1891 — documento memorável para sua época e que tanta influência exerceu no desenvolvimento da própria questão social. A Encíclica, que veio a chamar-se a "Carta Magna" dos operários cristãos, tinha um fim particular: a questão operária. No entanto, os princípios por ela propostos são de valor universal, nela encontrando-se formulações definitivas quanto a certos problemas. *Pio X* preocupado com a renovação do mundo em Cristo não podia ignorar os problemas sociais. Dêles tratou em várias oportunidades, como nas Encíclicas *Pascendi,* 8 de setembro de 1907 e *Fermo Proposito* — 10 de junho de 1905, tendo se referido a êsses problemas na carta dirigida ao episcopado do Brasil — 18 de dezembro de 1912. *Bento XV,* defrontando-se com o mundo incendiado e ensan-

güentado pela primeira guerra mundial, não teve oportunidade de tecer longas considerações sôbre o problema social. A êle se referiu, no entanto, na Encíclica *Pacem* — 23 de maio de 1920 —, conclamando os homens à construção da paz dentro de um mundo socialmente renovado. *Pio XI*, nas difíceis circunstâncias em que lhe coube dirigir a Igreja, sentindo pesar sôbre a Igreja a responsabilidade de salvar um mundo que caminhava para uma nova e mais terrível catástrofe, sentiu vivamente os males que atormentavam os homens, provenientes de uma ordem social injusta e cruel. Em suas numerosas Encíclicas e em particular na *Quadragesimo Anno* — 15 de maio de 1931 — apresentou a solução cristã dos múltiplos problemas sociais, assim como se apresentavam no momento, tendo em vista tôdas as transformações ocorridas após a guerra de 1914, que infligira um golpe mortal nas pretensões do industrialismo liberal. Quanto a *Pio XII*, estamos ainda bem lembrados de suas contínuas e sempre oportunas intervenções em todos os setores da vida humana. Os ensinamentos ordenados à solução cristã dos problemas sociais ocupam um lugar de destaque em seu inesquecível magistério. Pode-se mesmo dizer que, como em muitas questões filosóficas, teológicas e científicas, também na questão social deve-se a *Pio XII* o fato de a doutrina católica ter-se imposto à admiração e ao respeito dos homens. Basta pensar na idéia do primado do humano em economia — idéia central na doutrina social do grande Papa — que acabou por impôr-se na Economia. Entre suas inúmeras mensagens, alocuções e outros documentos devem ser mencionados em particular a rádio-mensagem de 1941, na festa de Pentecostes, data do qüinqüagésimo aniversário da "Rerum Novarum", as mensagens do Natal de 1942 e de 1 de outubro de 1944 [2]. *João XXIII* já se referiu aos problemas sociais várias vêzes em seus discursos.

---

(2) Na impossibilidade de citar todos os documentos pontifícios sôbre a questão social, remetemos os leitores aos catálogos dêsses documentos feitos pelos estudiosos da doutrina social da Igreja. Cf. por exemplo *R. Kothen, L'enseignement social de l'Eglise,* Louvain, 1949, págs. 13-18, cuja lista vai de Leão XIII — (1878) a Pio XII — (1948). *C. van Gestel, A Igreja e a questão social,* (Coleção do Inst. de Est. Sociais e Políticos, n.º 1), R. de Janeiro, ed. Agir, 1956, págs. 379-382, cujo catálogo vai de Gregório XVI (1832) a Pio XII (1951). Sôbre a doutrina social de *Pio XII* deve-se consultar *Zoziale Summe Pius XII.* Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Hrsg. von *A. F. Utz* e *J. F. Grener,* Freiburg (Suiça) Paulus-Verlag. A obra de três densos volumes foi concluída em 1961. Deve-se consultar ainda Doutrina Pontifícia, Col. da Biblioteca de Autores Cristianos, n.º 178 — Madrid. Tomo III: *Documentos Sociales.*

Desta forma, o magistério pontifício, nestes últimos decênios, tem-se referido constantemente aos problemas sociais, às suas causas, às soluções cristãs necessárias, às suas conseqüências. E compreende-se perfeitamente esta preocupação. O magistério vivo da Igreja não pode abstrair das condições reais nas quais vive e sofre o povo cristão, a fim de orientá-lo, ditando-lhe as normas de comportamento e de ação.

Isto não quer dizer que os problemas sociais tenham constituido a única preocupação da Igreja e o único tema tratado pelos Sumos Pontífices nos inúmeros ensinamentos que ministraram nestes últimos tempos.

Por mais importante que seja o problema social — importância que resulta das circunstâncias históricas — êle não é nem podia ser o único. A Igreja do Cristo continuou a viver sua vida normalmente com os problemas religiosos que lhe são próprios. É suficiente citar, para provar essa vitalidade da Igreja, os grandes movimentos que se realizaram nessa mesma época em que os problemas sociais se impuseram à consideração de todos. O *movimento litúrgico,* com os inúmeros frutos de transformações cristãs operadas nas dioceses, nas paróquias e nas comunidades religiosas e que trouxe várias reformas na liturgia católica. Serão para sempre memoráveis as duas encíclicas de Pio XII sôbre a Liturgia, *Mystici Corporis* e *Mediator Dei.* O *movimento mariológico,* que trouxe uma grande intensificação tanto dos estudos teológicos como da piedade mariana. O Ecumenismo, o movimento por um Mundo Melhor, os Institutos seculares, o movimento das Equipes de Casais, a ascensão dos leigos na vida da Igreja e no apostolado, a intensificação do movimento missionário em todo o mundo, a intensificação dos estudos bíblicos e patrísticos, são outros tantos sinais de uma renovação em profundidade da vida cristã na cristandade dos nossos tempos. Isto é suficiente para mostrar que a problemática social não absorveu as preocupações e a vida da Igreja, e para provar que se a Igreja, e em particular seu magistério vivo, se preocupam com os problemas da atualidade, enquanto êles possam interferir na vida cristã, ela não se lhes submete, isto é, não se deixa por êles absorver.

As Encíclicas sociais, exatamente por causa da premência das circunstâncias e da angústia do momento, tiveram sempre uma grande repercussão, tendo provocado as atenções do mundo todo. Tornaram-se um assunto para a im-

prensa mundial. Mas isso nada tem a ver com a importância real dos acontecimentos, e sim, com a importância publicitária. Tivemos recentemente um exemplo bastante ilustrativo. Depois da encíclica "Mater et Magistra", João XXIII publicou a encíclica *"Aeterna Dei"*, no dia 11 de novembro de 1961, em comemoração do décimo-quinto aniversário da morte de S. Leão Magno. Grande defensor da unidade da Igreja e da Sé Apostólica, consciente das responsabilidades do govêrno da Igreja universal, sob cuja autoridade celebrou-se o Concílio ecumênico de Calcedônia em 451, a recordação da sua pessoa e doutrina assume grande atualidade na iminência do Concílio Vaticano II. A Encíclica "Aeterna Dei", que é um veemente apêlo à unidade dos cristãos e à intensificação da vida cristã [3], passou quase despercebida.

Quantos, dos que leram a "Mater et Magistra", leram a "Aeterna Dei"?

No fundo, isto quer dizer que os Sumos Pontífices encaram os seus ensinamentos sociais como parte integrante, não exclusiva, do seu magistério. A problemática dos tempos atuais transcende o problema social, tanto no que diz respeito à fé cristã, como no que tange à cultura em geral e à vida real dos homens. Os homens, sequiosos de uma verdade cada vez mais obscurecida, buscam soluções para os problemas que os angustiam e que não são apenas os problemas sociais. A religião, a filosofia, a arte que constituiram sempre a mais profunda problemática humana, não desapareceram nem são determinadas pela infra-estrutura, como afirmam os marxistas e parecem supor improvisados divulgadores da doutrina social da Igreja. Os que só vêem "problemas sociais" pensam e agem dentro de uma perspectiva marxista e nunca dentro de uma mundividência cristã. O corpo tem seus problemas, e devem ser resolvidos de maneira conveniente à natureza humana, mas a alma também tem seus problemas e muito mais angustiosos. É preciso não esquecer, ao estudar o problema social, dos demais problemas humanos, como fazem os Sumos Pontífices.

---

(3) Concluída a Carta Encíclica, diz o Papa: Seja-nos permitido renovar o ardente desejo, que irrompia da alma de S. Leão, isto é de ver todos os redimidos do Sangue preciosíssimo de Jesus Cristo, reunidos na mesma Igreja militante, lutarem intrépidos e compactos contra os poderes do mal, que continuam a ameaçar a fé cristã". Cf. *L'Osservatore Romano,* 9-10 dezembro de 1961, pág. 2.

2. *O sentido da doutrina social da Igreja.*

Das observações gerais feitas até aqui, resulta que a doutrina social da Igreja não constitui um tratado de Economia, nem pretende substituir os estudos especializados da Sociologia. Julga do alto os vários sistemas econômicos, decidindo do seu valor frente à moral evangélica e à lei natural, condenando as filosofias de vida pressupostas, quando estas contradizem as verdades reveladas. Expondo com autoridade os princípios da moral cristã e as exigências da lei natural, e julgando a realidade constituída pelos sistemas econômicos à luz dêsses princípios, a Igreja limita sua ação doutrinária e pastoral "ao que é imutável e intangível, às estruturas constitutivas da existência, às regras que se impõem a tôda ação. Por esta razão precisamente, ela não tem competência para formular as determinações estritamente *positivas* das instituições que hão de manifestar tais exigências. Interessa-se certamente com as instituições positivas — da mesma maneira que se interessa com tôda doutrina ou opinião que tenha uma relação com a moral (por exemplo o socialismo) — mas ùnicamente para julgá-las em nome dos princípios morais hauridos da Revelação e do direito natural" [4].

Esta observação é de suma importância. Muitos, colocando o cristianismo como opção entre capitalismo e socialismo, esquecem-se de que o cristianismo e por isso a doutrina social da Igreja, apesar de ter fundamentais repercussões na vida social e nos sistemas econômicos, não é uma teoria econômica. Aquela opção não é possível no esquema simplista em que é apresentada.

A Igreja recusa-se a intervir em questões meramente econômicas, sociais, jurídicas e políticas. São questões que fogem à sua competência. "Tudo o que não pertence à ordem moral, mas diz respeito simplesmente à técnica ou à pura economia, escapa por conseqüência à sua competência própria" [5].

Não resta dúvida que o homem, enquanto liberdade criadora, enquanto portador de valores morais, está implicado na Economia, na Sociologia, na Política e organização do Estado. Estas matérias não podem prescindir do problema estritamente humano, que é religioso e moral. Por outro

---

(4) J. Y. CALVEZ e J. PERRIN, *Église et Société Economique.* L'Enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958) (Col. "Théologie", 40), Paris, Aubier, 1959, pag. 84-85.

(5) Id., ibid., pág. 88.

lado, a moral para que possa dirigir concretamente o homem em sua vida, dando-lhe as normas concretas de ação individual e social, não pode prescindir das circunstâncias reais nas quais se encontra quer econômicas, quer sociais, quer políticas. São dois aspectos do problema humano que se entrelaçam e se exigem mùtuamente. No entanto, é possível distinguir os dois aspectos, sendo cada um objeto de competências diversas. Os Sumos Pontífices ao proporem a doutrina social que a lei natural e os princípios cristãos sugerem e impõem, têm em vista esta distinção. Atribuem-se uma competência, indiscutível para os cristãos, no que diz respeito aos juízos de valor moral sôbre a realidade social e sôbre a conduta humana, permitindo aos economistas, sociólogos e demais cientistas plena liberdade de ação no terreno dos estudos e soluções técnicas e científicas. Seria de desejar que os economistas e sociólogos tivessem a mesma atitude sempre que, nos seus estudos, se defrontam com problemas estritamente morais ou que tenham implicações éticas, ao menos os economistas e sociólogos de inspiração cristã.

A distinção entre os aspectos técnicos e morais da questão social resulta da própria natureza dos problemas que a constituem, que por sua vez resultam da própria natureza humana. Se a justiça, por exemplo, está implicada num determinado problema técnico, como a reforma agrária ou as relações entre capital e trabalho, nem por isso o problema deixa de ser técnico.

A Igreja, exigindo que os direitos de cada um sejam respeitados dentro das exigências da justiça distributiva, comutativa e social, não impõe nenhuma solução técnica. Na Encíclica em que condenou o Comunismo ateu, *Pio XI* dizia textualmente: "Bem que a Igreja não tenha nunca apresentado, no terreno econômico e social, sistema técnico determinado, *coisa que não lhe compete;* ela tem, contudo, indicado, sem equívocos, sôbre cada um dos pontos, as diretivas que, prestando-se a aplicações concretas diversas, segundo as diferentes condições de tempo, de lugar e de povos, mostra o bom caminho para assegurar o feliz progresso da sociedade" [6]. Da mesma forma *Pio XII,* referindo-se, num discurso, ao automatismo do "laisser faire" próprio da economia liberal e ao dirigismo econômico — ambos condenáveis quan-

---

(6) Enc. *Divini Redemptoris,* Acta Apostolicae Sedis, 29 (1937), pág. 83; Col. *Documentos Pontifícios,* Edit. Vozes, 1, pág. 19, n.º 34. Citaremos esta coleção com as abreviações D.P.

do realizados de maneira absoluta e sem limite —, observava: "Não é intenção nossa entrar no exame do aspecto prático dêstes problemas e de suas soluções" (7). Explicando o sentido das normas que ministrava aos congressistas, Pio XII observava que queria tão sòmente manifestar-se sôbre "o que é e o que deve ser a economia social" e precisar "como o homem deve considerá-la e tratá-la." E concluia: "A êsse respeito os princípios cristãos da vida social devem proferir uma palavra e uma palavra definitiva" (8).

A distinção entre os dois campos, ainda que delicada, é sibilina. As soluções econômicas e técnicas, exatamente por dizerem respeito a coisas que atingem diretamente o homem, possuem aspectos morais. Pode-se falar em dois "domínios", um correspondente à economia, outro à moral, ainda que na prática andem ambos em relação constante.

Insistir demasiadamente nesta distinção poderia levar a uma separação radical dos dois domínios, com graves perigos para ambos, êrro claramente condenado por *Pio XI*: "Ainda que a economia e a moral se regulem, cada uma no seu âmbito, por princípios próprios" (9) é êrro julgar a ordem econômica e moral tão opostas e alheias entre si, que de modo algum aquela depende desta" (10).

A diferença diminuirá à medida em que os economistas e sociólogos, cada vez mais compenetrados da realidade "humana" dos seus objetos, tomarem consciência da dependência existente entre os juízos de valor e os juízos de existência. A economia aproximar-se-á da sociologia, e esta da moral (11). Os documentos da Igreja, como observam *Calvez* e *Perrin,* trarão o sinal desta mudança de perspectiva.

Percebe-se, através destas observações, de caráter geral, que a doutrina social da Igreja não constitui um manual de economia nem um conjunto de conselhos técnicos, mas tem

---

(7) *Discurso de 7 de Março de 1948, Documentation Catholique* (D.C.), 1948, Col. 624-625.

(8) Ibid., 1. cit.

(9) Cf. *Concílio Vaticano,* Ses. 3, cap. 4.

(10) *Quadragesimo Anno,* A.A.S. 23 (1931), pág. 190. D. P., 3, pág. 17, n.º 42. Para Pio XI a dependência entre os dois domínios verifica-se particularmente na ordem dos *fins* e dos *meios.* Na ordem natural das coisas os fins e os meios propostos pela economia não podem opor-se ao fim e aos meios determinados pela moral. Se a reta ordem da razão e das coisas for observada "sucederá que os fins particulares da economia, individuais ou sociais, se inserirão fàcilmente na ordem geral dos fins, e nós, subindo por êles como por uma escada, chegaremos ao fim último de todos os sêres, que é Deus, bem supremo e inexaurível para si e para nós". Ibid., pág. 18, n.º 43.

(11) Cf. J.-Y. CALVEZ e J. PERRIN, ob. cit., pág. 82.

como finalidade preservar a ordem moral em tôdas as soluções que podem ser encontradas. O uso que ùltimamente, e em particular entre nós, vem sendo feito das Encíclicas sociais, exigia estas observações. Todos, querendo ver na "Mater et Magistra" a defesa de suas teorias e a justificação das soluções que propugna, invocam com a maior tranqüilidade o documento pontifício como se êle constituísse uma defesa do regime capitalista, socialista ou outro qualquer. A Igreja não defende nem condena um determinado regime econômico ou determinadas soluções técnicas senão na medida em que violam os sagrados direitos do homem, como pessoa, isto é, como sêr espiritual e livre, e implicam pressupostos filosóficos falsos e errôneos.

A doutrina social ensinada pela Igreja tem por finalidade criar um mundo verdadeiramente humano, no qual a justiça e a caridade tenham suas exigências respeitadas e satisfeitas. A economia e as soluções técnicas devem estar sempre a serviço do homem e não dos lucros e das vantagens de grupos, de comunidades e de indivíduos. Pondo-se realmente a serviço do homem, a economia e os sistemas econômicos deverão colocar na justiça a norma que deve presidir a tôdas as relações humanas, buscando criar para todos as possibilidades de uma vida livre e digna. É nesta perspectiva que se compreende o sentido da doutrina da Igreja e de suas intervenções no campo da economia e da sociologia. Não para competir com os economistas e sociólogos, mas para orientar moralmente os estudos e as soluções práticas. O problema social não é apenas um problema técnico. É principalmente um problema social e humano. E o grande mal das soluções sociais é de serem soluções meramente econômicas e técnicas. A sociologia não é, como julgava *A. Comte,* a ciência suprema, unificadora de todo o saber humano e doadora da felicidade geral. O problema humano é mais do que um problema de sociologia, de economia, de estatística. Neste ponto *Pio XII* foi, em mais de uma ocasião, bastante claro e incisivo. "A grande miséria da ordem social — é Pio XII quem fala — é que ela não é profundamente cristã, ou realmente humana, mas ùnicamente técnica e econômica, e que ela não repousa sôbre o que deveria ser a base e o fundamento sólido de sua unidade, isto é o traço unificador dos homens, proveniente da natureza e do fato de serem filhos de Deus pela graça da adoção divina" (12).

---

(12) *Discurso à União Cristã dos Chefes de Emprêsa,* 31 de janeiro de 1952, D. C., 1952, col. 199.

É na defesa do humano e na salvaguarda do divino, que está no homem, que a Igreja se preocupa com as condições gerais nas quais os homens devem viver e trabalhar, exigindo que as soluções técnicas dos vários problemas sociais e econômicos estejam de pleno acôrdo com a ordem moral.

Resulta disto claramente o sentido geral dos ensinamentos sociais da Igreja, consubstanciados nas três grandes Encíclicas sociais. É um conjunto de normas morais que querem salvaguardar as exigências da justiça e da caridade na solução dos problemas sociais.

Do sentido geral da doutrina social da Igreja, resulta o direito que lhe compete de intervir na questão social. Nela está implicado o homem e todos os seus valores espirituais. No fundo da luta desencadeada em tôrno da questão social está em jôgo o homem. Não se trata de simples teorias econômicas, de sistemas de govêrno, de soluções técnicas. O que confere um caráter dramático e angustioso ao problema social, é o homem e as ameaças que pesam sôbre a sua dignidade, sua liberdade e demais direitos e valores. Sob a capa das reivindicações e revoluções sociais que se processaram nos últimos tempos, e as que estão sendo preparadas e programadas, está latente uma filosofia da vida, uma concepção do universo e uma visão particular do homem e do seu destino. Desta forma, a luta desencadeada pela revolução industrial e social é uma luta de valores e de concepções opostas da vida, não podendo homem algum dela ausentar-se, ou permanecer indiferente e inativo.

Mais que todos, a Igreja, depositária da Revelação cristã, vendo ameaçados os fundamentos da civilização cristã, devia intervir com tôda a autoridade que sua divina origem, sua doutrina e a História lhe conferem. Sua missão é de ordem espiritual. Cabe-lhe a salvação das almas. Isto, porém, obriga-a a intervir na ordem material, a fim de que as condições de vida favoreçam a ação livre do espírito e da graça. É por isso que, senão lhe cabe imiscuir-se em questões terrenas, em problemas técnicos, em teorias econômicas, em sistemas políticos, nêles intervirá tôdas as vêzes que a lei natural, a moral evangélica e a vida espiritual dos homens forem ameaçadas. Os Sumos Pontífices tiveram sempre consciência disto, que não é apenas um direito, mas uma obrigação grave. Depois de Leão XIII, declarou-o explìcitamente Pio XI: a Igreja "não pode renunciar ao ofício de que Deus a investiu de interpor sua autoridade, não em assuntos técnicos, para os quais lhe faltam competência e meios, mas em

tudo o que se refere à moral. Dentro dêste campo, o depósito da verdade que Deus lhe confiou e o gravíssimo encargo de divulgar a lei moral, interpretá-la e urgir o seu cumprimento, oportuna e importunamente, sujeitam e subordinam ao Nosso juízo a ordem social e as mesmas questões econômicas" (13).

A ordem econômico-social, se em muitos pontos depende da técnica, no seu conjunto está sujeita à ordem moral, porque nela está implicado o homem, sua atividade livre e consciente, dela dependendo aquelas condições normais de vida sem as quais o homem não pode realizar sua vocação espiritual. Englobada na ordem providencial da Criação, na qual o homem deve agir em vista de seu destino eterno, impossível solucionar adequadamente a questão econômico-social sem recorrer aos princípios morais. A atividade humana, racional e consciente, está sujeita a uma hierarquia de valores, na qual o primeiro lugar cabe aos valores morais e espirituais. A solução econômico-social só pode ser verdadeiramente humana na medida em que reconhece o primado do espiritual e enquanto proporciona aos homens os meios para a realização de sua vocação e destino pessoais. Sòmente à luz do fim último podem interessar ao homem os valores temporais, econômicos e sociais.

É nesta visão que a doutrina social da Igreja se insere, dela recebendo o seu sentido profundo, temporal e eterno. Nesta visão é que ela deve ser estudada, entendida e posta em prática.

3. *Princípios perenes e normas transitórias.*

Tudo o que ficou afirmado até aqui traz em si uma grave conseqüência. Limitada ao campo da lei natural e da moralidade, a doutrina social da Igreja goza da perenidade própria das normas morais. Independentes das circunstâncias, os preceitos da lei natural e da moral afirmam-se por si mesmos e permanecem válidos eternamente. Renunciando a interferir nas questões técnicas e na organização da vida política e social, — é um campo que ultrapassa sua competência e autoridade — os Sumos Pontífices colocam seus ensinamentos acima da instabilidade própria das aplicações particulares das normas gerais e das realizações técnicas e políticas.

---

(13) *Quadragesimo Anno,* D. P., 3, pág. 17, n.º 41.

A doutrina social da Igreja pretende refletir os princípios eternos do Evangelho e as normas imutáveis da lei natural, a fim de atender às exigências naturais de permanente equilíbrio na convivência humana. As grandes crises são o resultado de desequilíbrios profundos na ordem natural das coisas. Dizia-o *Pio XII*: "Para nós, as grandes crises não são apenas as calamidades, as guerras, as revoluções, as convulsões civís, econômicas, sociais, políticas, mas particularmente, queremos dizer igualmente, tôda ruptura do equilíbrio nas condições de vida sùbitamente transformadas ou destruídas e nos traços imutáveis da natureza humana" (14). As instituições jurídicas, sociais e econômicas estabelecem-se diversamente nos diversos países, de acôrdo com as circunstâncias próprias e com a tradição histórica, dependendo sempre da ação dos responsáveis de cada país. Legisladores, sociólogos, economistas, políticos têm plena liberdade de ação. A Igreja quer apenas que as normas gerais e imutáveis da natureza humana e da moral sejam respeitadas. As disposições particulares, sempre mutáveis, dependem dos legisladores competentes, e a Igreja jamais pretenderá usurpar-lhes as funções. A sua doutrina situa-se no plano do perene e do imutável. "Sem levar em conta as opiniões efêmeras... a Igreja afirma o valor daquilo que é humano e conforme à natureza... A lei natural, eis o fundamento sôbre o qual consiste a doutrina social da Igreja" (15).

Dizer, porém, que a Igreja, nas questões sociais, trata apenas do que é imutável, dos princípios eternos, é tirar-lhe grande parte de atuação no momento mutável dos vários problemas que vão surgindo, ao longo da luta humana pela sobrevivência, num mundo cada vez mais hostil e desumano.

O problema é essencialmente mutável e variável, em si mesmo, porque as circunstâncias que o constituem mudam, e nas regiões onde êle se apresenta, sempre diverso em diversos lugares. Muda constantemente no tempo e no espaço. Qual o valor dos princípios eternos dentro de um mundo que varia constantemente?

É necessário por isso fazer uma distinção entre os princípios e normas estabelecidos pela Igreja. Há certamente algo de perene e imutável. São os princípios deduzidos da lei natural e do Evangelho. Não mudam com a mudança

---

(14) *Discurso às leitoras da revista feminina* ALBA, 17 de maio de 1942, *Actes*, Bonne Presse, IV, pág. 143.

(15) *Discurso ao Congresso de Estudos Humanistas*, 25 de setembro de 1949, AAS41 (1949), págs. 555-556.

das coisas. A finalidade da moral não é de acompanhar as mudanças, mas de dirigir tôdas as ações de acôrdo com as normas estabelecidas pela lei eterna, pela lei natural, pela razão, pela consciência moral. Há, porém, algo que muda na doutrina social da Igreja: são as normas práticas dadas por causa dos casos particulares. Fora os grandes princípios, de valor eterno, como a afirmação da justiça, da caridade, dos deveres para com Deus e para com o próximo, do direito de propriedade, etc., o mais é constituído de normas práticas válidas para um tempo determinado, para os casos particulares. Passado êsse tempo, e desaparecidos os problemas, os ensinamentos e normas práticas perdem sua atualidade e valor.

Os Sumos Pontífices governam a Igreja de acôrdo com as contingências do momento, e cada momento é uma etapa da grande trajetória da comunidade dos fiéis — a Igreja — que peregrina por êste mundo em busca da pátria. Outras as contingências do momento nos primeiros séculos, outras no quarto século, outras no século XIII, outras ainda no século XVI, e outras na época atual. Em cada momento da sua história, os cristãos defrontam-se com problemas particulares, teológicos, culturais, artísticos, litúrgicos; poderá defrontar-se com outros, de acôrdo com a solução das dificuldades do presente. Teria tão pouco sentido uma Encíclica Social, como a "Rerum Novarum", ou "Mater et Magistra" nos séculos IV ou XIII, como uma Encíclica sôbre as operações teândricas ou sôbre o uso de Aristóteles nas escolas católicas em nosso tempo. Mudam os tempos, mudam os problemas e os cristãos necessitam de outras normas práticas de ação.

Os Sumos Pontífices, ao estabelecerem as exigências da justiça e da caridade na solução do problema social, desejam profundamente que suas normas práticas se tornem o quanto antes desnecessárias e inúteis. Isto significa que querem que o problema seja resolvido quanto antes. Ao afirmarem, por exemplo, que o comunismo é contrário à natureza humana, que é contrário à natureza manter grande parte dos homens na miséria e na espoliação, enquanto outros esbanjam e se divertem, que querem senão que o comunismo e o liberalismo econômico sem freios desapareçam para dar lugar a uma solução mais humana do problema social?

As normas morais da Igreja não pretendem, tão pouco, limitar a liberdade criadora do homem e cristalizar situações sociais. "O que ela propõe ao homem... é uma imagem de sua verdadeira natureza que provoca sua liberdade, que a

impede de atrelar-se aos determinismos e aos condicionamentos econômicos e sociais. A Igreja faz ver ao homem a possibilidade de ser mais livre de quanto possa imaginar, em relação à história passada, em relação àquilo que lhe possa parecer ter-se tornado uma necessidade" (16). Em mais de uma ocasião Pio XII apelou para a liberdade criadora do homem, para a capacidade inventiva, apanágio do espírito (17).

As normas morais são a garantia da liberdade. Deixam sempre uma zona imensa, na qual o homem exerce livremente sua atividade, buscando novas soluções. A doutrina social da Igreja, mesmo afirmando princípios eternos, não é estática. Está sempre aberta a novos problemas, sempre pronta a precisar-se diante das vicissitudes do momento. Ao compararmos as Encíclicas sociais teremos oportunidade de ver esta capacidade de adaptação e mobilidade dos princípios eternos. *Pio XI* afirma que sua doutrina é idêntica à de Leão XIII, mas não se esquece de abordar todos os novos problemas surgidos. *João XXIII* quer reafirmar a doutrina dos seus predecessores, tendo em conta tôdas as mudanças sofridas pela questão social. Veremos isto detalhadamente. Por ora sejam suficientes as seguintes palavras de *Pio XII*: "Se esta doutrina está definitivamente e de maneira unívoca fixada nos seus pontos fundamentais, ela é todavia suficientemente larga para ser adaptada e aplicada às vicissitudes mutáveis do tempo, desde que isto não seja em detrimento dos seus princípios imutáveis e permanentes" (18).

É evidente, por exemplo, que, com a automação dos meios de produção, as relações entre capital e trabalho serão substancialmente modificadas. À medida em que as máquinas substituem o trabalho humano, o problema social irá mudando de aspecto. Deixará de ser, cada vez mais, um problema técnico. Surgirão então outros problemas que exigirão outras normas morais, outras Encíclicas que, dos mesmos princípios eternos, tirarão as normas adequadas ao momento. A Igreja

---

(16) J.-Y. CALVEZ E J. PERRIN, ob. cit., pág. 87.

(17) "Tenha-se por certo que nas relações entre os homens, mesmo apenas econômicas, nada se produz por si mesmo, ao contrário do que sucede na natureza, sujeita a leis necessárias, mas tudo depende essencialmente do espírito. Sòmente o espírito, imagem de Deus e executor dos seus desígnios, pode estabelecer na terra ordem e harmonia, e consegue-o na medida em que fôr intérprete fiel e instrumento dócil do único Salvador Jesus Cristo, que é Êle mesmo a Paz". *Radiomensagem* natalícia de 1954, AAS 47 (1955), D. P., 115, pág. 11.

(18) *Discurso ao Congresso da Ação Católica Italiana,* 29 de abril de 1945, *Actes, Bonne Presse,* VII, pág. 90.

responde sempre às interrogações dos tempos com a sabedoria que possui, e que provém da posse da verdade revelada e dos tesouros acumulados ao longo dos séculos pela piedade e pela reflexão cristãs.

Há ainda uma observação importante a fazer, com a qual queremos terminar estas considerações introdutórias. A doutrina social da Igreja não é um código de leis, nem uma "bula farmacêutica", contendo tôdas as soluções para todos os casos. Os Sumos Pontífices não querem resolver em precedência todos os casos particulares de cada região. Isto pertence aos leigos, os quais, da doutrina social da Igreja, tirarão as normas gerais, à luz das quais deverão resolver os problemas particulares com os quais se defrontam.

Pertence aos cristãos de cada lugar ou região determinarem-se, sob sua responsabilidade, em questões políticas, econômicas, sociais, estabelecendo as normas práticas de ação e escolhendo a solução do momento. "A doutrina social da Igreja não é programa feito, que baste apenas aplicá-lo. Os cristãos terão de elaborar um programa de ação concreta que, referindo-se embora a tal doutrina, comportará no plano das concepções como no da aplicação, orientação da plena responsabilidade dos leigos" [19].

Isto é muito claro. Por mais bem informado que o Papa e seus colaboradores imediatos possam estar, não é possível, numa Encíclica, levar-se em conta as condições particulares de cada região. Da Santa Sé emanam os princípios e diretrizes gerais, que os católicos aceitarão, devendo por iniciativa própria aplicá-los segundo as diferentes condições de tempo, de lugar, de povos ou comunidades.

Daí a necessidade de conhecer em profundidade tanto a doutrina social da Igreja como tôdas as circunstâncias do lugar no qual deve ser aplicada. "Requer-se, pois, além de um conhecimento bem documentado da realidade econômica e social, um estudo profundo e amadurecido da doutrina social da Igreja, não um estudo que se contente em repetir-lhe as fórmulas, mas que seja capaz de encerrá-las na realidade" [20].

Ao estudarmos a evolução da doutrina social da Igreja veremos como a mutável realidade das situações sociais é

---

(19) Mons. Guerry, *Doutrina Social da Igreja,* Carta Pastoral ao Clero e aos Militantes da diocese de Cambrai, Trad. de M. C. e P. S., Lisboa, 1960, pág. 15, nota 8.

(20) C. Van Gestel, ob. cit., pág. 71.

levada em conta com tôda a seriedade. É de um exame atento das situações que dependerá em grande parte a viabilidade e eficacidade da doutrina social católica. Na "Rerum Novarum", *Leão XIII* distingue a situação dos trabalhadores nas diversas regiões e falando da organização profissional insiste em que se deve seguir as tradições nacionais e as legítimas preferências de cada nação [21]. *João XXIII,* sugerindo como devem ser *pràticamente* postas em execução as normas sociais da Igreja, diz: "Para levar a realizações concretas os princípios e as diretrizes sociais, passa-se ordinàriamente por três fases: estudo da situação; apreciação da mesma à luz dêsses princípios e diretrizes; exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática, segundo o modo e no grau que a situação permite ou reclama. São os três momentos que habitualmente se exprimem com as palavras seguintes: ver, julgar e agir" [22].

Com outras palavras, a doutrina social da Igreja não substitui nem suprime o trabalho sério e inteligente dos leigos, especialmente dos "especialistas", que melhor que ninguém poderão oferecer um abalisado "estudo da situação", a partir do qual poder-se-á aplicar as normas e princípios da doutrina social da Igreja. Aliás, esta é a condição única capaz de impedir que as Encíclicas sociais se tornem instrumento da política e da demagogia, e venham a ser realmente uma fôrça poderosa na solução adequada dos problemas sociais.

---

(21) Cf. Enc. cit., D. P., 2, pág. 39, n.º 76.
(22) *Mater et Magistra* D. P., 135, pág. 54, n.º 232.

A ORIGEM RELIGIOSA DA CULTURA

Vicente Ferreira da Silva

Grande parte das pretensões de conhecimento do mundo atual estribam-se no pressuposto da essência irrelativa e separada das coisas. Assim como percebemos os objetos descontínuos e segregados, fechados em si mesmos numa espécie de atomismo representacional, assim de fato êles existem. As idéias e as coisas gozariam de uma vida livre e absoluta, de uma vida *sui juris* no espaço e no tempo. Entretanto, como sabemos, desde o criticismo kantiano e as investigações do idealismo do século passado e como vêm renovadamente afiançado no pensamento hodierno, o ente, em sua totalidade, é sempre fruto de uma desocultação transcendental que o configura em seu ser próprio. Todo objeto é em suma um objeto constituido, interpretado, desenhado em sua índole derradeira. Em conseqüência o ser dêsses objetos e de todos os objetos de conhecimento possível, origina-se de uma convergência de categoria configuradora que os recorta e individualiza no campo do cognoscível. O ser dêsses objetos assim como dos demais entes oferecidos ao nosso conhecimento promana de uma dotação de sentido transcendental (Sinngebung), que instaura seu tipo de manifestação. O ente nasce desta dotação de sentido, tôdas as coisas são tributárias de uma iluminação projetiva, não existindo de maneira alguma como realidades espúrias e irrelativas. Podemos advertir outrossim que os objetos intramundanos, as coisas que encontramos das mais nímias às mais aparatosas são traçadas em seu ser variável como um espaço de conexões significativas ou uma totalidade de sentidos para uma inteligência. Êsses significados guardam em si uma trama de relações internas, um caráter referencial que nos adverte da solidariedade de estilo dos entes revelados num determinado mundo. Encontramos na obra de Johann G. Fichte o esfôrço de cons-

trução da gênese transcendental das categorias que configuram as representações básicas do homem ocidental. Para Fichte, as representações em que vivemos, que constituem o nosso mundo, originam-se do sentido teleológico que dá a razão última da índole e da forma dessas representações. O mundo do ente, ou como os idealistas preferiam dizer, o *Vorstelung Welt* torna-se um sistema de formas coerentemente traçadas, um organismo onde as partes revelam o estilo imperante do todo.

Uma das representações fundamentais que encontramos no mundo e que em absoluto não pode ser conhecida em seu ser-separado ou isolado é a própria representação humana, a própria autognosia pessoal. Acontece que esta representação do nosso mais íntimo ser, a esfera de conotações e significados subordinadas a nossa gnosia pessoal e social, tem o mesmo destino de tôdas as outras representações, a saber, a de ser um campo des-fechado por um projeto desoculante.

Nesse sentido não podemos pensar por si, isoladamente, fora do contexto da nossa cultura, a nossa consciência ou o ente humano, forma de ser também emergente e determinada por condições à priori de manifestações inerentes ao nosso ciclo histórico.

O aspecto importante dessas considerações no que tange à compreensão dos fenômenos e sua incidência sôbre o fato cultural, assenta-se na eventualidade de que segundo as idéias acima desenvolvidas o homem não pode ser pôsto como uma natureza indelével ou um ponto fixo diante das hierofanias históricas do divino. Não seria portanto legítimo interpretar a instância mítico-religiosa a partir das aspirações fixas ou pretensamente naturais da alma humana, ou ainda de qualquer fundo psicológico julgado invariàvelmente.

A primordialidade do fenômeno religioso na definição e configuração do personagem histórico-cultural parece constituir a formulação especulativamente mais legítima dos fatos. É a tese que encontramos exposta por Hegel em suas "Lições sôbre a Filosofia da Religião": "Da mesma forma como o conteúdo divino se determina, determina-se o outro polo do espírito subjetivo-humano que possui êste conhecimento. O princípio segundo o qual Deus se determina para os homens, é também o princípio que determina o homem em seu Espírito. Um deus perverso, um deus da Natureza, tem por seu correlato homens maus, sensoriais, não-livres; o puro conceito de Deus, o Deus espiritual tem por seu correlato o

espírito livre e incorpóreo e realmente consciente de Deus. A representação que o homem possue de Deus corresponde a que possui de si mesmo, de sua liberdade". [1] Jamais encontraria qualquer fundamento filosófico a tentativa de reduzir as formações mítico-religiosas e a pura instância do divino a presumidas projeções de substratos psíquicos ou antropológicos, substratos considerados independentes ou causalmente determinantes. Com Karl Kerenyi contestamos a validez de qualquer tentativa de construir a esfera mítico-religiosa a partir de estratos psicológicos, de derivar o mitico do não-mítico, assim como, em geral, a ontologia moderna veda a passagem do não-vivo para o vivo, do não-psíquico para o psíquico e assim por diante.

O tema do nosso ensaio é justamente o da origem religiosa das culturas, da causalidade das potências ou hierofanias divinas na plasmação dos fenômenos culturais e inclusive na configuração do nosso próprio ser. Em nosso horizonte cultural e intelectual as vozes que se pronunciam a favor dessa tese são cada vêz mais numerosas e autorizadas. Leiamos em corroboração estas palavras do eminente historiador da antiguidade, Frans Altheim: "E apesar de tudo constitue a religião um dos maiores e incomparáveis desígnios da vida histórica. Ela pertence às fôrças que criaram mundos e os mantiveram em constante movimento. Quase nada existe no domínio humano que não se originou de raízes religiosas e não foi formado por motivações religiosas." [2]

Destarte se a cultura e o próprio personagem cultural e seu estatuto ontológico básico se manifestam como universos deflagrados por uma fascinação ontológica primordial, podemos concluir que o agente humano não é um campo neutro do ponto de vista religioso, um ente avulso e fechado em si mesmo que subseqüentemente pudesse relacionar-se com a esfera do divino. Qualquer autognosia humana já traz em si o sêlo de uma pertinência religiosa. Portanto, somos nós mesmos no uso e gôzo de nossas faculdades e emoções e aspirações felicitárias, tôdas elas genèticamente ligadas à nossa matriz religiosa ocidental, que pensamos ilusòriamente relacionar-nos livremente com qualquer possibilidade religiosa.

---

(1) G. W. F. HEGEL, *Die Naturreligion,* Vorlesungen über die Philosophie der Religion, zweiter Teil, ertes Kapitel, hrsg. *G. Lasson,* Leipsig, 1927, pag. 7.

(2) F. ALTHEIM, *Der Unbesiegte Gott,* Col. "Rowhlts deutsche Enzyklopädie", 35, Hamburg, 1960, pag. 7.

Esta ilusória disponibilidade de opção religiosa é também vivida pelo homem atual que se julga das mais exóticas conversões e militâncias religiosas. Assim desenvolve-se o interêsse pelas religiões primitivas e as ondas de entusiasmo pelas práticas místicas mais excêntricas. Mas é sempre o homem cristão-ocidental, com sua alma "naturaliter christiana" que se defronta extrìnsecamente com os emblemas numinosos e os númina de outros mundos. O átomo sôlto de uma cultura, que nasceu e se plasmou em seu âmbito, tenta sem qualquer transfiguração essencial emigrar para outros cadinhos mítico-religiosos sem dar-se conta que o credo religioso não é matéria de opção mas, sim, de uma infinita transformação.

A resolução do homem no plexo de seus desempenhos próprios e a consideração dêsses desempenhos com uma esfera de ações possíveis, deflagrada pelo assédio iluminante do Ser, permite a elaboração de uma nova doutrina da incidência cultural do fenômeno religioso. Deus ou os deuses não se apresentariam mais como representações ou polos de um conhecimento humano possível, de um culto ou de uma latria, que versasse sôbre uma dimensão transcendente. Ao contrário o próprio homem, o protagonista eventual de uma cena histórica já se apresenta como algo de pôsto e de aberto por uma "Ergriffenheit" (Frobenius) religiosa.

O homem não pode se opôr epistemològicamente ao divino, como um sujeito a um objeto, desde que êle mesmo está-aí como algo des-fechado por um oferecer mítico-religioso. Entre as possibilidades, formas ou entes desdobrados no mural do Ser encontramos o prota-gonista humano, consciência emergente de uma afirmação universal e tôda ela reportável aos poderes ponenciais-mitológicos. Os elementos fundamentais desta concepção nós os encontramos explìcitamente formulados, pela primeira vez, na obra de Schelling "Introdução à Filosofia da Mitologia". "No processo mitológico, diz Schelling, o homem não se refere às coisas, mas às potências, que se erguem no interior da consciência e às impulsões, às quais ela obedece. O processo teogônico que dá origem à mitologia é um processo subjetivo, ùnicamente na medida em que se desenrola na consciência e se manifesta pela formação de representações; mas as causas e conseqüentemente os objetos dessas representações são as potências teogônicas reais e em sí, sob a influência das quais a consciência é primitivamente aquela-que-põe-Deus. O conteúdo do processo é formado não por potências simplesmente *representadas,* mas pelas próprias *potências que criam a consciência* e

sendo esta o último elo da natureza, criam a própria natureza, que são por conseqüência potências reais"[3].

Vemos afirmadas nestas linhas a eclosão simultânea da consciência e da natureza, isto é da totalidade do ente, através das potências que põem Deus, dessas fôrças desocultantes inerentes ao processo mitológico. Os desempenhos humanos se apresentam no mesmo nível das outras formações intramundanas e estão expostas ao mundo segundo a mesma lei das outras possibilidades.

Em conseqüência tôdas as possibilidades ou representações promanam do mesmo domínio projetivo e possuem, portanto, o mesmo caráter ou estilo cultural. Eis porque Heidegger em seu ensaio sôbre a essência da técnica se esquiva de qualquer explicação antropológica ou subjetiva da técnica, que a reduziria a um simples produto da mente ou do trabalho humano. Para Heidegger a técnica é uma das modalidades da Aletheia, da verdade do Sêr, que condiciona recìprocamente a consciência trabalhadora e o mundo manipulável por esta consciência. Se o mundo não se tivesse revelado como um campo infinitamente poroso de caminhos instrumentais, a operação técnico-trabalhadora, a operação da subjetividade não se teria empolgado na construtividade infinita de uma civilização técnico-industrial. Antropogonia e cosmogonia aparecem como têrmos indissolúveis de uma mesma revelação transcendental.

Nesta ordem de considerações a dimensão do sagrado começa a ser determinada não mais na relação do *ens creatum* com o *ens increatum* ou na relação do contingente para o absoluto, mas no aprofundamento da dimensão prototípica ou fundante do divino. Os deuses ou Deus manifestam-se como Origens — nas palavras de Kerenyi — Origens do todo originado, de tôdas as possibilidades e valores encarnados ou encarnáveis na História. A experiência morfo-genética do divino se esclarece no pensamento do aspecto puramente des-fechante do Ser, na abertura ou manifestação original do mundo. O aspecto ou forma de cada coisa, o estranho e pasmoso perfil do ente nos remete às potências projetivas e revelantes da estranha face das coisas. A mesma experiência nos adverte que no fenômeno mítico-religioso, na hierofania dos deuses, irrompe um poder transcendental-constitutivo, uma ilumina-

(3) F. W. J. SCHELLING, *Introduction a la Philosophie de la Mithologie,* trad. F. Jankélévich, ed. Montaigne, Paris, 1946, pags. 249-250.

ção projetiva da totalidade do ente. Queremos destacar em nossas considerações precìpuamente o aspecto constitutivo ou des-velante, isto é o aspecto transcendental das potências superiores. Como sabemos o conceito do processo transcendental, na doutrina do idealismo clássico, equivale a reabsorção do objeto de conhecimento no próprio processo do conhecer. O objeto seria "constituido" pelo aparato epistemológico do homem e a êle imanente. O aspecto transcendental se efetiva no transcender a alteridade do objeto conhecido. De maneira análoga e paralela, mas agora na dimensão de uma filosofia meta-conscienciológica estaríamos diante da possibilidade de uma reabsorção da totalidade do ente no processo morfo-genético das epifanias divinas. Tôdas as eventualidades ônticas seriam transcendidas em seu Ser avulso e relativo e fundadas a partir da fôrça iluminante da desocultação mítico-religiosa. Contudo a transcendência absoluta de Deus ou dos deuses equivale à absoluta excedência da matriz originante sôbre as formas e desempenhos in-fusos na cena histórica. O poder manifestante do divino transcende e enquanto transcende é transcendente a todo manifestado.

Esta a tese que já encontramos plenamente determinada na obra de Schelling — *Filosofia da Arte* — sob o título "A Universalidade e a Infinitude constituem o caráter da verdadeira mitologia": "Segundo o exposto no parágrafo 34, (a verdadeira mitologia) só é possível na medida em que está desenvolvida em sua totalidade e enquanto representa o universo prototípico. Neste não só tôdas as coisas senão como tôdas as relações das coisas existem ao mesmo tempo como possibilidades absolutas; o mesmo deve ocorrer na mitologia enquanto universalidade. Mas como no universo em si, no mundo prototípico do qual a mitologia é representação imediata, passado e futuro se identificam, o mesmo deve ocorrer na mitologia. Não só deve representar o presente e o passado, senão deve também abarcar o futuro; tem que estar adaptada ou adequar-se de antemão, como por uma antecipação profética, a situações futuras e aos infinitos processos do tempo, isto é deve ser infinita. Esta infinitude expressa-se diante do intelecto, afirmando que nenhuma inteligência é capaz de desenvolvê-la totalmente, que nela existe uma possibilidade infinita de estabelecer sempre novas relações"[4].

(4) F. W. J. SCHELLING, *Filosofia del Arte,* trad. E. Tabernig, ed. Nova, Buenos Aires, 1949, pag. 61.

Devemos reconhecer entretanto que na tradição religiosa de onde proveio a nossa cultura, a componente culminante ou transcendente de Deus suplantou e ocultou totalmente o processo pròpriamente des-velante da religião. Êste aspecto entretanto foi também altamente ressaltado por Schelling ao aludir ao caráter poético absoluto do sagrado, isto é, a sua natureza de poesia em si. No fenômeno do culto e da cena devocional, o que costumamos designar pelo têrmo de rito, transparece claramente essa função inaugural da presença divina, na medida em que a festa ritual constitue uma re-instalação da história no tempo do comêço das coisas, "in illo tempore", no tempo plasmador absoluto. De qualquer maneira o traço marcante da filosofia religiosa que estamos apresentando, procura surpreender o divino na experiência de um Poder Fascinante-transcendental que abre e inaugura poèticamente um mundo. Essa função superior da mitologia, mitologia compreendida como "a abertura de um regime de Fascinação" traduz a capacidade genético-transcendental da incidência histórico-cultural do divino. Eis porque Kerenyi com razão afirma que os deuses são Origens-absolutas. Cada manifestação divina constitui uma *Seins Offembarung,* un *Weltaspekt,* um universo inteiro de ações, formas e desempenhos possíveis. Neste sentido pelo menos é que o grande helenista e filósofo da religião *Walter Otto,* interpreta o fenômeno religioso: "Em todo mito original revela-se um Deus com seu mundo vivo. Pois Deus, como queira que se distinga de seus pares ou seja denominado, nunca é uma potência singular, mas sempre O inteiro ser do mundo numa revelação que lhe é própria"(5). O pensamento religioso de Walter Otto é da mais alta significação para a elaboração de perpectivas filosóficas como as que estamos analisando, podendo mesmo se afirmar que foi êle quem mais contribuiu para a eclosão de novas idéias.

Segundo a sua concepção não podemos apelar, pretendendo fundamentar e explicar o aparecimento da religião e da cultura, para um conjunto de aspirações, necessidades e ideais humanos, pois essas fôrças em sua modalidade histórica já supõe em aberto o espaço de sua manifestação. Finalidades, ideais, necessidades, sonhos, já são "Einzel-formen eins Gesamtstils des Lebens", desempenhos intra-mundanos, que supõem e pressupõem uma dotação de sentido prévio. Esta

---

(5) W. F. OTTO, *Théophania,* Der Geist der Alt Griechischen Religion, Col. "Rowolts deutsche enzyklopädie", 15, Hamburgo, 1956, pags. 21-22.

dotação de sentido é o resultado emergente de uma epifania do divino, daquela poesia em si e por si de que falava Schelling: "A epifania majestosa, diz-nos Walter Otto, em cujo quadro o homem recebe a sua própria imagem, irradia também a partir de si mesmo aquêle Todo em movimento que denominamos o estilo total da vida. No comêço está sempre Deus" (6). Em conseqüência a Manifestação mítico-divina que estiliza e põe em movimento um ciclo histórico, de tôdas as coisas reais ou atuantes, é a mais real ou atuante (*von allem wirklichen, das Wirklichste*). Não só o divino ou o mito formador da cultura e da história absorve em si a realidade de todo o real, que nada mais é que sua expressão, mas também a atuação de Todo atuante. A verdadeira atividade ou produtividade, a autêntica capacidade de criação pertence exclusivamente, segundo Otto, a "Ercheinung der Gottheit"; dela depende o grande ato criador (no sentido transcendental-projetivo) que desenha tôdas as formações particulares de uma cultura. Nada no mundo teria demonstrado, através do tempo, uma tal capacidade criadora ou produtiva, no sentido de possibilitante do possível, como "das Bild de Göttlichen". A revelação do divino é o fenômeno originante de uma forma vital, revelação determinada na acepção Frobesiana de uma "Ergriffenheit". Quando Walter Otto afirma que "no comêço está sempre Deus", não devemos imaginar esta revelação como uma idéia subjetiva, um pensamento humano, pois, como vimos a própria imagem do homem com suas fôrças e possibilidades é determinada *ab-allio* pela *Offenbarung* do divino.

"O que denominamos cultura, diz Otto, é dependente em sua figura total de um Mito dominante que é inseparável do mito do divino. Com a criação desse Mito constitue-se um povo e uma cultura; anteriormente careciam de existência"(7). O homem e a natureza são pois capítulos especiais dessa revelação total, pois "Immer sthet, am Anfang der Gott". Idéias em tudo e por tudo iguais às expendidas por Schelling em tôda a sua obra. No pensamento de Otto a experiência do processo religioso é traduzida na experiência de uma protoforma absolutamente fundante, de um poder projetivo primeiro, em sentido heideggeriano. A abertura dêsse

---

(6) W. F. OTTO, *Dionysios*, Mythos und Kultus, zweite Auf., ed. V. Klostermann, Frankfurt, s. data, Col. "Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike", Band IV, pag. 30.

(7) Ibid., pag. 31.

mundo através da Parousia divina não diz respeito ùnicamente a um aquém-mundo em exclusão de um além. Fazendo alusão à realidade transmundana como feudo de uma desocultação de igual índole, podemos nos reportar ao conceito de Mundo no pensamento de M. Heidegger.

Lemos na "Carta sôbre o Humanismo": Mundo na expressão Estar-no-mundo não significa de nenhuma maneira o ente terrestre em contraposição ao "celeste", nem mesmo o *mundano* à diferença do *espiritual*. *Mundo* não significa nessa acepção algum ente ou qualquer domínio do ente, mas, sim a abertura do Ser — "die Offenheit des Seins" (8). Procurando interpretar o sentido da meditação sôbre o fenômeno do mundo e afastando falsas interpretações nos diz Walter Bröcker em seu opúsculo "tik-Positivismus-Antropologie" — pág. 99: "O mundo não significa aqui o Universo, mas um Horizonte que circunda o homem e dentro do qual sòmente pode encontrar qualquer ente, constituindo êsse horizonte o que possibilita a maneira e o tipo do encontro" (9).

Portanto, nesta concepção de Mundo como abertura do Ser, tanto a noção de um "aquém" como a de um "além" estariam subordinadas à própria noção de mundo: a desocultação abrangeria êsses dois reinos em seus próprios fundamentos. Quando atribuimos ao assédio mítico-poético do divino a irrupção de um mundo, nos referíamos evidentemente ao des-velamento da totalidade do ente, ou das possibilidades terrestres ou celestes que se tornam disponíveis no dealbar de uma cultura. Deus ou os deuses são princípios fundantes no sentido de desentranhar do sigilo do oculto todos os níveis e possibilidades do mundo. Walter Otto afirma que o que se debruça sôbre o protagonista histórico nas epifanias originantes, não é qualquer poder recôndito ou incognoscível, mas sim "o próprio mundo como forma divina, como profusão de formações divinas". Alude sem dúvida à idéia de mundo como co-implicando em si o sistema global revelado. As hierofanias míticas se manifestam como princípios des-fechantes que dão razão ao fundo e à forma de todo um ciclo de vida. A experiência filosófico-religiosa assim obtida expressa a mais plena incursão nas raízes transcendentais e des-velantes de todo o

---

(8) Cf. M. HEIDEGGER, *Brief über des "Humanismus"*, in *Platons Lehre von der Wahrheit*, hrsg. Ernesto Grassi, "Reihe Probleme und Hinweise", Band 5, Bern, 1954, pag. 100.

(9) WALTER BRÖCKER, *Dialectik, Positivismus, Mythologie* ed. V. Klostermann, Frankfurt, 1958, pág. 99.

acontecer histórico. É o que podemos inferir destas palavras significativas de Mircea Eliade que citamos como conclusão dêste trabalho: "É fácil compreender que o momento religioso envolve em si o momento cosmogônico; o sagrado revela a realidade absoluta e possibilita com isto uma orientação; fundamenta em conseqüência o mundo no sentido de que fixa os limites e erige uma ordem mundial" [10].

(10) M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane,* Von Wesen des Religiösen, Col. "Rowohlts deutsche enzyklopädie", 31, 1960.

LEGALIDADE E LEGITIMIDADE

J. P. GALVÃO DE SOUSA

"Se a vontade dos povos, os decretos dos chefes, as sentenças dos juízes, constituissem o direito, então para criar o direito ao latrocínio, ao adultério, à falsificação dos testamentos, seria bastante que tais modos de agir tivessem o beneplácito da sociedade. Se tanto fôsse o poder das sentenças e das ordens dos insensatos, que êstes chegassem ao ponto de alterar, com suas deliberações, a natureza das coisas, por que motivo não poderiam os mesmos decidir que o que é mau e pernicioso se considere bom e salutar? Ou por que motivo a lei, podendo transformar uma injúria em direito, não poderia converter o mal no bem? É que, para distinguir as leis boas das más, outra norma não temos que não a da natureza".

M. T. CÍCERO, *De Legibus,* I, XVI.

"A lei deve ser honesta, justa, possível, segundo a natureza, segundo os costumes da pátria, conveniente ao lugar e ao tempo, necessária, útil, manifesta (para que não se torne capciosa pela obscuridade), feita não para atender ao interêsse privado mas a utilidade comum dos cidadãos".

STO. ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologiarum,* V, XXI

Vivemos na época dos *slogans.* O irracionalismo político domina nos regimes totalitários e nas democracias. Por tôda parte ouve-se falar de "coexistência pacífica", "autodeterminação dos povos", "princípio de não intervenção". Passando da esfera das relações internacionais para a política interna, os refrães são "legalidade", "constituição", "reforma de base", palavras sôltas ao vento e cuja significação é muitas vêzes torcida por aquêles que delas se servem ocultando suas verdadeiras intenções.

A questão da legalidade é uma dessas cujo sentido mais profundo escapa aos seus mais fervorosos defensores. Esta questão logo nos conduz a outro tema tão pouco estudado em nossos dias: a legitimidade da ordem jurídica e do poder político.

Não se deve confundir legalidade com legitimidade, embora ambos os têrmos possam ser empregados no mesmo senti-

do. Nem se deve pensar que a idéia de legitimidade diz respeito apenas ao regime monárquico, como bandeira desfraldada pelos legitimistas. A verdade é que tôda doutrina do Estado, todo regime político tem a sua concepção própria de legitimidade. Assim, segundo o republicanismo democrático, só é legítimo o poder adquirido mediante as eleições populares; para o nacional-socialismo o poder do chefe (*Fuehrer*) fundava-se no fato de ser êle o arauto predestinado do povo (*Volk*); e para o comunismo a vontade da classe operária é a origem dessa legitimidade.

Com muita clareza expõe Enrique Gil Robles: "A legitimidade de qualquer instituição é a sua conformidade com a lei em tôda a extensão da palavra, e portanto com a lei divina, natural e positiva, e com a humana, seja a consuetudinária, seja a escrita. Assim, pois, tanto faz dizer legitimidade quanto legalidade; mas às vêzes se emprega esta palavra, e assim o expressará, implícita ou explìcitamente a elocução, no sentido de lei contrária a direito, ou como se dissséssemos sem moralidade e retidão, puro legalismo pragmático, privado do espírito de justiça, e divorciado e inimigo dela; e também pode usar-se o têrmo como expressão de uma lei que, embora tenha em si mesma razão e justiça, não está em conexão e harmonia, mas em oposição e pugna, com outras leis de ordem superior" [1].

Por sua vez, Von der Heydte opõe êsses dois conceitos, fazendo ver que a legitimidade é "uma profunda conformidade substancial com o direito, não apenas com as leis" [2].

Do trecho supracitado de Cícero resulta que nem tôda ordem legal é uma ordem legítima. Considerando-se a legalidade o conjunto das normas de direito positivo vigente numa determinada sociedade, acontece que estas normas podem ser destituídas de um conteúdo de justiça e estabelecer coisas iníquas. Neste caso, a legalidade deixa de realizar uma legítima ordem jurídica, ou, para dizer melhor, desaparece a autêntica legalidade.

Pode haver, pois, uma legalidade meramente de fato, preenchendo as formalidades externas requeridas, no âmbito do direito positivo, para a existência da lei, mas se afastando

---

(1) E. GIL ROBLES, *Tratado de Derecho Político,* Salamanca, 1899-1902, I, p. 421-422.

(2) FR. A. FREIHERR VON DER HEYDTE, *Legitimität,* in *Staastlexikon,* Herder, 1960.

da *forma iuris* no sentido mais profundo, isto é, contrariando os princípios superiores do direito natural. A lei torna-se então uma corrupção do direito, e, na expressão de Santo Tomás de Aquino, "não tem natureza de lei, mas, antes, de violência" [3].

Como diz Cícero, a lei não pode converter o mal no bem. Há um critério objetivo, e por isso mesmo independente da vontade do legislador, pelo qual podemos distinguir o que é mau do que é bom, o justo do injusto. Quando Calígula nomeou o seu cavalo cônsul, esta determinação do imperador romano não podia ter nenhum valor jurídico, por se referir a um ente irracional incapaz de ser sujeito de direito. As leis que constituem a ordem jurídica positiva perdem todo o seu sentido no caso de um dispositivo como êsse, que vai contra uma lei natural biológica. E da mesma forma devem respeitar a lei da natureza racional do homem, isto é, a lei moral, a lei natural que rege os nossos atos livres em conformidade com a ordem do universo.

Se a legalidade formalmente elaborada, ou uma norma pelo simples fato de emanar da vontade do poder, pudesse constituir direito, então teríamos a negação do direito, reduzido a mera técnica ou a uma expressão do arbítrio do chefe (*ius quia iussum est*). Em tal hipótese, a legalidade se identificaria sempre com a legitimidade, como aliás temos visto em muitas concepções modernas conduzindo ao positivismo jurídico.

Uma noção de direito muito difundida no século passado foi a de Kant, e paralelamente a de Spencer, que tanto influenciou entre nós Pedro Lessa. Na definição kantiana, o direito é um conjunto de condições em virtude das quais a liberdade de um pode coexistir com a liberdade de outro segundo a lei geral da liberdade. Nessa harmonização das liberdades está realmente uma das notas características e fundamentais da ordem jurídica positiva. O direito traça um limite à atividade dos homens a fim de permitir a coexistência de todos. Aquelas condições pelas quais se dá uma tal harmonização são asseguradas pela fôrça coercitiva do Estado. E assim temos o direito como uma técnica de convivência social.

Não basta, porém, limitar as liberdades de um modo pragmático e empírico. Se o direito fôsse apenas uma técni-

(3) *S. Th.* Ia. IIae., q. 93, art. 3 *ad secundum.*

ca, então tôda ordem legal seria legítima. Na verdade, o direito é uma técnica de convivência social, mas visando à realização do justo.

A noção de justiça transcende os processos usuais da elaboração legislativa e coloca o direito num plano superior ao das determinações procedentes da vontade dos povos, dos decretos dos chefes ou das sentenças judiciárias. Por isso mesmo, o direito não depende da vontade dos governantes no concernente à sua fundamentação última e ao princípio da legitimidade da ordem legal estabelecida. O absolutismo, em suas diversas modalidades, o monárquico e o democrático, assim o afirmou erradamente. Sabemos que os legistas, querendo justificar o poder absoluto dos reis, se serviram daquele preceito do direito romano *quod principi placuit legis habet vigorem.* A democracia moderna não fêz mais do que efetuar uma transposição da mesma regra, aplicando-a ao povo. Tivemos então o *quod populo placuit legis habet vigorem,* considerando-se que tôda lei elaborada pelos representantes do povo, ou que se têm por tal, cria o direito. A vontade do povo é sempre reta — dizia Rousseau — e o critério da maioria é arvorado em critério supremo da justiça.

Tais concepções fazem do direito um produto da vontade, seja a do príncipe, seja a do povo. É o voluntarismo jurídico, que está no fundo do liberalismo moderno e também das várias manifestações do positivismo, reduzindo o direito a uma expressão da vontade social preponderante. Ora, o direito não é produto da vontade e sim da razão. A lei é, segundo a conhecida definição tomista, uma ordem racional, *rationis ordinatio*[4]. A razão reconhece uma ordem objetiva de justiça, à qual devem conformar-se as leis positivas. É a ordem do direito natural, pois a própria natureza, como diz Cícero, nos faz distinguir o justo do injusto.

Procedendo da filosofia política de Rousseau, o liberalismo por um lado contribuiu para diminuir o senso da legalidade, por outro lado exaltou demasiadamente a legalidade, fazendo obliterar a legitimidade. Considerando a liberdade um valor supremo e absoluto, e querendo-a sem os limites das leis e convenções sociais, esqueceu-se do que diziam os romanos: "somos escravos da lei para que possamos ser livres". Mas por outro lado atribuindo à legalidade o caráter sagrado de manifestação da vontade soberana do povo, sempre reta,

(4) S. Th., Ia. IIae., q. 90, art. 1 e 4.

suscitou o fetichismo da lei, como o vimos depois da Revolução Francesa [5].

Foi a época em que se generalizaram as constituições escritas, e também os códigos, apresentando-se como modelos perfeitos de ordenamento jurídico, elaborados racional e sistemàticamente, e inculcados como exemplares para a legislação de outros povos. Foi também a época da pletora legislativa, sucedendo-se umas às outras as leis dos parlamentos com menosprêzo do direito histórico e consuetudinário.

Típico, nesse sentido, o que se deu com o Código Civil francês de Napoleão Bonaparte, após a sua promulgação. Considerava-se que era um sistema legislativo completo, mal podendo os juristas que o redigiram prever que no século seguinte estaria inteiramente alterado, com numerosos artigos revogados por leis posteriores. O fato é que, uma vez promulgado, tornou-se aos olhos de muitos algo de intangível, a tal ponto que, para exata observância dos seus dispositivos na fidelidade plena à intenção do legislador, nem sequer os comentários ao texto deveriam ser admitidos. O juiz passava a ser um autômato no aplicar a lei, seguindo à risca a sua letra e conformando-se com aquela intenção. E é muito expressivo o que se conta do próprio Napoleão, que, ao saber do primeiro comentário publicado de seu Código, teria pôsto a mão na cabeça exclamando: *Mon Code est perdu!*

Daí resultou a escola de exegese na interpretação do Código Civil, preconizando um estreito legalismo, aferrado ao texto, forma primitiva do positivismo jurídico, o qual depois veio a se desenvolver através das mais variadas posições doutrinárias. Reagindo contra êsse fetichismo da lei, a escola histórica de direito reivindicou o valor do costume na formação do direito, fazendo ver que à dinâmica da vida jurídica repugna a estratificação dos preceitos nos códigos. Tornou-se célebre a polêmica entre Thibaut e Savigny a propósito do projeto de um código civil para a Alemanha. A escola histórica, não obstante os triunfos colhidos no campo da doutrina e com todo o prestígio alcançado entre os cultivadores da

---

(5) Essas duas tendências, embora contraditórias, vêm de Rousseau, e nas páginas do "Contrato Social" dêste autor se encontram ao mesmo tempo elementos do mais exagerado liberalismo individualista e do coletivismo democrático totalitário. Na Revolução de 1789 há liberalismo e democratismo. O liberalismo compromete a ordem legal pela exageração da liberdade. O democratismo, fazendo da vontade do povo a instância suprema do direito, e da lei a manifestação dessa vontade, termina por sacrificar a liberdade nas aras da legalidade.

ciência jurídica, não conseguiu vencer a tendência legalista, que ganhava terreno dia a dia com a expansão do liberalismo. Ensinando que o direito é um produto do meio social e se desenvolve naturalmente como a linguagem, gerou aliás um novo tipo de positivismo, através dos seus representantes infensos a reconhecer o caráter transcendente das normas de direito.

Consistindo o positivismo jurídico na negação do direito natural, isto é, de um critério transcendente de justiça em relação ao direito positivo, pelo qual aferir a autêntica e profunda legitimidade das normas elaboradas num determinado meio social e constituindo aí a ordem legal, segue-se que, nessa concepção, o legal é sempre o legítimo.

Em nossos dias o positivismo no direito chegou à sua expressão mais lógica e sistemática com Hans Kelsen, cuja teoria nos apresenta a ordem jurídica positiva formando uma espécie de pirâmide, tendo por base os decretos e regulamentos a disporem sôbre particularidades ou sôbre a aplicação de normas de caráter geral, normas estas que por sua vez se hierarquizam até chegarmos, no ápice da pirâmide, à constituição ou lei fundamental. Deixando de lado a posição do direito internacional no sistema de Kelsen, e a subordinação da constituição a esta ordem de normas num plano superior ao das leis do Estado e tendo por fundamento o princípio *pacta sunt servanda,* o que cumpre ressaltar aqui é a maneira pela qual o jurista-filósofo austríaco entende a ordem jurídica positiva: um todo fechado, que se impõe por si mesmo, como simples fato, independentemente de sua valoração ética. As normas jurídicas valem pela sua elaboração formal e pela sanção da autoridade competente, desde que subordinadas às leis superiores e à constituição, não contrariando êstes preceitos mais altos. O jurista da visão kelseniana, nada tem que ver com as considerações de ordem moral, religiosa, política ou histórica. Tudo isto está fora do domínio que lhe é traçado pela "teoria pura do direito". Note-se que o criador desta teoria não nega a possibilidade de uma valoração jurídico-moral, mas a coloca num plano meta-jurídico. Pode-se discutir sôbre o direito natural, pode-se mesmo, segundo Kelsen, admitir a sua existência, entretanto a questão pertence a seara alheia, é matéria de filosofia e de cogitação do moralista. Para o jurista, dentro de tal concepção, o legal é o legítimo, ou melhor, o problema da legitimidade deixa de existir, não cabe nem sequer levantar a questão.

Eis como a idéia de legitimidade vem se desvanecendo a ponto de desaparecer por completo, deixando prevalecer em seu lugar um conceito de legalidade meramente *fática,* imposição da vontade do poder e muito próxima da negação total do direito. A isto conduziram o absolutismo, o liberalismo, o formalismo tecnicista e finalmente o positivismo jurídico em suas diversas modalidades.

Uma de tais modalidades, muitas vêzes inconsciente, é o freqüente apêlo à Constituição como valor jurídico fundamental, cujo respeito deve ser assegurado a qualquer preço. Constitucionalismo que chega a ser utilizado como bandeira ou *slogan* exatamente por aquêles que se propõem a destruir totalmente a ordem constitucional e empregam uma tática envolvente para apanhar os incautos com vistas a fins políticos imediatos que lhes são favoráveis.

Ora, sobretudo em nossa época, quando as leis sofrem o impacto do processo revolucionário que vem subvertendo as bases morais e jurídicas de nossa civilização, e freqüentemente são elaboradas ao sôpro das influências ideológicas inspiradoras de tal processo, o apêlo ao legal pelo legal pode significar a negação da ordem legítima, postergando-se o justo pelo formalismo dos textos.

Por isso, há mais de cem anos, no famoso discurso sôbre a ditadura proferido nas Côrtes espanholas, Donoso Cortés, rebatendo a afirmação do deputado Cortina — "tudo pela legalidade, tudo para a legalidade, sempre a legalidade" — declarava corajosamente: "quando a legalidade basta para salvar a sociedade, a legalidade; quando não basta, a ditadura" [6].

Para os romanos o ditador era um magistrado investido de poderes extraordinários e chamado a exercê-los nos momentos de grande comoção social. Se nos colocamos diante da hipótese de uma legalidade sem pleno conteúdo de justiça, eivada de ilegitimidade, conduzindo a sociedade para o caos, compreendemos bem o que queria dizer Donoso Cortés.

Semelhante é o problema da legitimidade de uma revolução. Desde Santo Tomás de Aquino, teólogos e moralistas têm discutido o assunto, estabelecendo o princípio segundo o qual se deve admitir como lícito depôr o titular do poder pela fôrça no caso de uma tirania insuportável e mediante certas

---

(6) DONOSO CORTÉS, Discurso sôbre a ditadura (4-I-1849), in Obras Completas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, II, p. 1881.

condições, como, por exemplo, terem sido esgotados os meios pacíficos de resistência ou modificação do estado de coisas criado pela tirania, e a certeza de um govêrno melhor e capaz de restaurar eficazmente a ordem. Aliás, uma vez plenamente configurada a tirania insuportável, nem se pode falar pròpriamente em "revolução" para indicar o movimento armado que vise à deposição do tirano. Trata-se, na verdade, de restabelecer a ordem violada pelo detentor da autoridade, cujo poder se haja tornado ilegítimo no seu exercício, por se ter afastado daquilo que constitui a razão de ser do poder político, deixando de assegurar as liberdades, manter a paz social e promover o bem comum. Então, segundo os ensinamentos tradicionais, o príncipe é que deve ser considerado sedicioso, e a revolução poderá legitimar-se, vindo a ser exatamente o contrário da revolução, isto é, terá por conseqüência a reintegração da ordem jurídica.

Tudo está em caracterizar a tirania a ponto de justificar um movimento destinado a derrubar o tirano pela fôrça. Não se trata simplesmente de um govêrno que abuse de seus poderes. É preciso que haja realmente uma subversão da ordem levada a efeito pelo próprio govêrno, tornando impossível a paz social e suprimindo as garantias fundamentais para a vida dos indivíduos e das famílias. Uma ditadura ilegítima ou o exercício arbitrário do poder pessoal nem sempre chegam a constituir tirania insuportável. E esta pode existir sob a máscara da legalidade [7].

Assim como o tirano corrompe o poder e se torna um sedicioso, assim também a legalidade em certos casos corrompe o direito e fica sendo um instrumento da Revolução.

---

(7) Um exemplo bem elucidativo é o do movimento nacional espanhol de 1936. Davam-se então por todo o país perseguições, fuzilamentos e assaltos, igrejas e conventos eram incendiados, sacerdotes e religiosas assassinados, as garantias à liberdade haviam desaparecido sob as vistas do govêrno republicano de Madrid e até com o seu acumpliciamento. Preparou-se a insurreição, ou seja, o *alzamiento*, como dizem os espanhois. Não era uma revolução. Revolucionário era o govêrno republicano-socialista, que preparava a implantação do regime comunista. Quando agentes do govêrno de Madrid seguiram, numa noite, o lider da oposição, Calvo Sotelo, cuja voz, no parlamento, denunciava as tropelias governamentais, e o fizeram voltar do seu apartamento, conduzindo-o num carro oficial e trucidando-o de maneira bárbara, foi dado o sinal para o levante, que se antecipou à época marcada e, coligando tôdas as fôrças de resistência nacional, libertou a Espanha do comunismo. Independentemente do caráter assumido mais tarde pelo movimento, e do aspecto internacional da guerra civil, queremos apenas frisar aqui a situação de um govêrno configurado como insuportàvelmente tirânico e, pois, justificando a resistência a mão armada. Aliás, o govêrno republicano de Madrid nem pela origem, nem pelo exercício poderia invocar títulos de legitimidade.

Tomamos agora a palavra "Revolução" no seu sentido mais profundo, de um processo mundialmente organizado e que através de várias etapas vem destruindo as bases da civilização cristã.

A propósito cumpre lembrar o que dizia Thomas Paine, comparando as revoluções norte-americana e francesa com os movimentos revolucionários anteriormente ocorridos, e que se limitavam a uma troca de pessoas no govêrno ou a uma alteração das circunstâncias locais. O que se observa a partir daquelas duas revoluções — escrevia Paine — "é uma renovação da ordem natural das coisas, um sistema de princípios tão universal como a verdade e a existência do homem, que harmoniza a moral com a felicidade política e a prosperidade nacional" [8].

Com efeito, em Rousseau e noutros autores que inspiraram o liberalismo revolucionário do século passado, vemos que tôda uma concepção da vida se esboça em antagonismo com os princípios tradicionais em que se fundamentava a ordem social dos povos da Cristandade, aliás já sacudida nos seus alicerces pela revolta protestante e pelas idéias pagãs da Renascença.

Estamos realmente diante de um "sistema de princípios" visando a uma "renovação da ordem natural das coisas", e esta *Weltanschauung* forjada pelo iluminismo do século XVIII no recesso das sociedades secretas passou a inspirar o pensamento revolucionário em suas sucessivas etapas, até chegarmos ao comunismo de hoje, com a concepção do materialismo histórico oriunda do marxismo. Ao liberalismo, como ideologia revolucionária, vimos suceder o socialismo com seus diferentes matizes, incluindo o coletivo integral de Marx. São etapas no naturalismo jurídico e político, às quais corresponde a marcha da Revolução.

Acresce que na atualidade o processo revolucionário foi aperfeiçoado pela estratégia da guerra subversiva e psicológica, e em vez de atuar como um explosivo passou a adotar o método das infiltrações sorrateiras. Assim se compreende que revolução e legalidade deixem de ser coisas opostas, como eram antes. Em seu tempo, defendendo o princípio da autoridade e a ordem legal, Jackson de Figueiredo podia escrever: "a pior legalidade é melhor do que a melhor revolução". Mas hoje a legalidade muitas vêzes é um instrumento da Revolução, e esta passou a atuar com habilidade e astúcia, preferin-

---

(8) THOMAS PAINE, *The Rights of Man*, Everyman, p. 135.

do as reformas legislativas aos movimentos de rua. Haja vista, em numerosos países, a legislação divorcista, certos planos de reforma agrária e de reforma urbana, bem como as leis fiscais espoliativas, entre as quais a que estabelece o impôsto de transmissão de propriedade *causa mortis,* dissolvendo o patrimônio das famílias e prejudicando especialmente as famílias da classe média. Tudo isto são leis impregnadas do fermento da Revolução. É a revolução branca, a revolução vinda de cima para baixo.

Isso nos mostra que a legalidade ou a constituição não são valores absolutos, nem devem ser invocadas como dogmas indiscutíveis. A legalidade pode estar viciada pela ilegitimidade, e a constituição jurídico-formal em muitos povos não corresponde à constituição social e histórica da nacionalidade.

Quando se trata de formas políticas, como as estabelecidas nos textos constitucionais, mais sensível ainda se torna a influência das ideologias. É preciso não esquecer que o Estado moderno tem uma origem revolucionária, filiando-se às instituições e aos princípios das revoluções dos fins do século XVII na Inglaterra e do século XVIII na América do norte e na França. Em numerosos países, notadamente nos povos latinos, tal filiação implicou uma ruptura violenta com o passado e o direito histórico, enquanto noutros, como foi o caso da própria Inglaterra e dos Estados Unidos, vimos a revolução ser assimilada pela corrente da tradição, no acertado dizer de Boutmy [9].

A êste propósito devemos sempre ter presentes as condições em que se deu a formação política dos Estados entre os quais se divide hoje o mundo hispano-americano. Trata-se não só de um exemplo bastante elucidativo do assunto aqui versado, como também de um capítulo da história moderna cujo exato conhecimento é indispensável para compreender a problemática do Brasil e dos nossos povos irmãos em face da crise do mundo ocidental.

As colônias inglêsas, ao norte do continente, promoveram a sua independência sem repudiar os elementos que vinham influindo na sua organização social. Por isso mesmo,

---

(9) Sôbre a constituição histórica na tradição anglo-saxônia, veja-se o capítulo XVI do livro *Política e Teoria do Estado* do autor destas linhas (ed. Saraiva, São Paulo, 1957, p. 201 e seguintes).

nas novas instituições prevaleceram os padrões tradicionais. Assim, as leis constitucionais inspiravam-se nas antigas cartas de colonização, e o regime federativo emergia das circunstâncias históricas dentro das quais se processava a formação do Estado. Desta forma chegaram os Estados Unidos até aos dias de hoje, com a Constituição de 1787 vigorando sem que nunca se pensasse em mudança de regime ou numa reforma constitucional. O sistema dos *amendments* acrescentados ao texto permitiu uma adaptação da lei magna às situações diferentes e imprevistas, possibilitando o desenvolvimento das instituições naquela mesma linha de continuidade histórica dos primeiros tempos [10].

O contrário foi o que se passou com os povos hispano-americanos. Com a independência operou-se um desgarramento histórico, cujos efeitos se fazem sentir até aos nossos dias, explicando a instabilidade política de tais povos. Verificou-se algo de semelhante ao ocorrido na França em 1789, e a revolução fêz tábua rasa do passado para começar tudo de novo, organizando as instituições segundo preceitos de uma ideologia abstrata, sem nenhuma vinculação com a maneira de viver, de pensar e de sentir do povo.

Daí o "divórcio essencial entre os princípios que orientam e informam a vida política e as realidades sociais e populares", muito bem assinalado por Julio Ycaza Tigerino, fazendo ver que, desta forma, a vida política se desenvolve em dois planos diversos: "uma superestrutura doutrinária e funcionária, jurídica e burocrática, e uma base étnica e geográfica à margem daquela superestrutura e freqüentemente em luta com ela." O mesmo autor observa com sagacidade: "Entre êsses dois planos move-se hàbilmente o político, o grupo ou casta de políticos, cuja função consiste em utilizar, no interêsse próprio e no de sua camarilha, esta dualidade da vida política, inclinando-se, segundo as circunstâncias e condições históricas, ora para um, ora para outro plano da mesma. Umas vêzes será o defensor acérrimo e intransigente da santidade dos princípios, da rigidez das normas constitucionais;

---

(10) São muito expressivas estas palavras com que Adolphe de Chambrun dá início ao seu ensaio sôbre direitos e liberdades nos Estados Unidos: *Le droit qui régit l'Amérique s'est formé en Angleterre; c'est donc là qu'il faut d'abord l'étudier* (A. DE CHAMBRUN, *Droit et libertés aux États-Unis*, Paris, E. Thorin ed., 1891, p. 1).

outras sua demagogia colocará, acima das doutrinas e da Constituição, as exigências sociais e nacionais do povo" [11].

Os Libertadores previam tudo o que estava por acontecer, compreendendo que a organização política dos povos por cuja independência haviam lutado devia assegurar o desenvolvimento do direito histórico. Assim é que se mostraram infensos à idéia republicana, percebendo que o regime monárquico correspondia a um sentimento profundamente arraigado no povo e a uma longa tradição que não se podia romper sem danosas conseqüências. Bolivar, San Martin, Belgrano, Iturbide, os grandes chefes do movimento de independência, estavam de acôrdo neste ponto. O problema para a América espanhola era a falta de uma dinastia, ao contrário do que ocorreu no Brasil, com a vinda de D. João VI e a permanência do Príncipe Regente entre nós. É sabido que Bolivar, tendo rejeitado a coroa que lhe ofereciam, pensou no nome de Sucre e posteriormente, na falta de um rei, preconizava um presidente da república vitalício. Na Argentina foi lembrado o nome da Infanta Carlota Joaquina, enquanto os mexicanos proclamavam Iturbide o seu Imperador. Mas tôdas estas tentativas e êstes planos cairam por terra ante a fúria ideológica dos bacharéis impregnados de idéias revolucionárias francesas e fascinados com o exemplo dos Estados Unidos. Eram êstes que, nas assembléias constituintes, repetindo frases de Locke e Rousseau, elaboravam as leis fundamentais dos novos Estados, sem olhar para a realidade política de seus povos e desprezando as sábias lições dos Libertadores. A ordem legal era estruturada num plano abstrato pelos bacharéis ideólogos, enquanto Bolivar terminava seus dias no ostracismo, San Martín morria no exílio, Sucre tombava por terra assassinado.

Foi essa legalidade històricamente ilegítima que provocou a fragmentação e a desordem dos povos da América espanhola, cujos quatro grandes vice-reinados se partiam em repúblicas e republiquetas inexpressivas. Enquanto a América inglêsa passava da divisão para a unidade e expansão, a América espanhola da unidade caminhava para a divisão e o enfraquecimento, com seus povos debilitados internamente por conflitos resultantes de uma inadequação das formas legais às condições do meio ambiente. A Grã Colômbia não seria mais do que um sonho de Bolivar, e as instituições tra-

---

(11) J. YCAZA TIGERINO, *Sociología de la política hispanoamericana*, Madrid, 1950, p. 25.

dicionais, que deveriam ser aproveitadas numa nova estruturação política, eram abandonadas, tentando-se aplicar a todo o custo as formas da democracia anglo-saxônia a povos sem condições para recebê-las.

Daí vem o fato de ser a história política dêsses povos caraterizada, desde a independência até hoje, por um movimento pendular, fazendo-os oscilar perpètuamente entre o caudilhismo e a demagogia. A democracia pura gera a demagogia, e diante dos excessos daí decorrentes apela-se para a caudilho. Tudo porque não se procurou reestruturar um regime popular nas bases democráticas já existentes. Deixavam-se de lado disposições das *Leyes de Indias,* que já preparavam tal regime. Substituia-se a autêntica representação política dos antigos *cabildos,* expressão das liberdades locais, pelos congressos de tipo norte-americano ou os parlamentos à inglêsa, com a introdução dos partidos, que nada podiam significar para êstes povos como órgãos de uma opinião pública inexistente e passaram a ser instrumentos de dominação nas mãos das oligarquias ou dos demagogos. Abandonava-se um federalismo orgânico para adotar o padrão do novo "Estado federal" como vinha da América do Norte, ou então por um unitarismo mal orientado. E em face da democracia dos bacharéis e políticos, suscitando crises sôbre crises, surgia nos braços do povo o caudilho, um substitutivo ou *ersatz* do monarca.

Em simpósio promovido pela Universidade de Notre Dame (Indiana) sôbre problemas políticos da América latina, o professor Charles C. Cumberland, da *Michigan State University,* grande estudioso dos assuntos hispanoamericanos, observava a confusão em que cairam os dirigentes das nações continentais quando se puseram a adotar técnicas de govêrno estrangeiras, especialmente as dos Estados Unidos, levados pela idéia de relacionar o progresso daquele país no espaço de duas gerações com as formas políticas lá implantadas. Deixaram precisamente de imitar o exemplo da nação norte-americana no que tinha de verdadeiramente imitável, isto é, na fidelidade às próprias tradições, no realizar a sua maneira de ser. Refere-se o citado autor ao federalismo, à forma republicana, à separação de poderes, ao bicameralismo, "técnicas de govêrno cegamente adotadas que procediam de uma cultura diferente, com diferentes experiências, diferentes sistemas de valores, diferentes religiões, diferentes estruturas funcionais, diferente organização da família. Tais técnicas eram expressivas de uma herança cultu-

ral que nada tinha que ver com os problemas econômicos e políticos da realidade latino-americana" [12].

É eloqüente a lição dos acontecimentos. Lembremos alguns casos. No Equador, em cem anos ocorrem trinta e cinco revoluções. Na Bolívia, sessenta revoltas entre 1825 e 1898, e trinta presidentes, dos quais seis assassinados. Na Nicaragua, em quatorze anos, vinte e três presidentes com o título de "diretores supremos". No México, vinte e dois presidentes em vinte e nove anos. Por tôda parte, constituições hoje juradas, amanhã rasgadas e atiradas ao vento.

Como julgar, diante de um quadro dêsses, a legitimidade do poder e das ordens legais instauradas?

Salva-se o Brasil, graças à continuidade monárquica e dinástica que nos foi assegurada. Assim se conseguiu manter a integridade do território lusitano na América, e os quinze meses de pequenas escaramuças que se seguiram à nossa separação política de Portugal contrastam com os quinze anos de luta na América espanhola durante a guerra da independência. O segundo reinado foi, entre nós, a "grande parada", na expressão de Euclides da Cunha, e à paz interna correspondia o prestígio do país no exterior. Até que veio a república atirando-nos de chôfre à mesma problemática da América espanhola. A primeira Constituição republicana era elaborada por Rui Barbosa com uma notável precisão de técnica jurídica, mas o grande mestre da língua portuguêsa, a quem coube redigir o projeto da nova lei magna com o perfeito domínio que tinha do nosso vernáculo, desconhecia totalmente o vernáculo sociológico brasileiro. Era um expoente daquelas "elites marginais" a que se refere Oliveira Vianna, ou seja, um conhecedor profundo do direito anglo-saxônio cujas fórmulas quis transplantar para o Brasil, como o haviam feito os bacharéis ideólogos nos povos vizinhos do continente. Aliás já com a fundação do Império as influências anglo-saxônias e francesas — especialmente as do liberalismo doutrinário de Benjamim Constant e Clermont Tonerre — se haviam feito sentir na Constituição de 1824, mas foram amortecidas pelas instituições tradicionais que se mantinham,

---

(12) Conclui o autor: *They were foreign to the Latin Americans in every sense of the word, and as written into the constitutions they were adoptions rather than adaptations. They were in basic conflict with well-established patterns of culture.* CHARLES C. CUMBERLAND, *Political Implication of Cultural Heterogeneity in Latin America*, p. 72-73, in *Freedom and Reform in Latin America*. University of Notre Dame, 1959.

sobretudo pela presença e a fôrça catalisadora da Coroa [13]. De 1891 para cá os mesmos avatares da democracia na América espanhola se reproduziam no Brasil: excessos do poder pessoal ou da demagogia, modificações da ordem constitucional, golpes e contra-golpes.

É que a lei, como ensinava Santo Isidoro de Sevilha, deve ser conforme aos costumes da pátria e devidamente adaptada ao lugar e ao tempo. Nisso reside a legitimidade histórica da ordem jurídica, assim como a sua legitimidade ética está em ser "honesta, justa, possível, segundo a natureza". Não quer dizer que a tradição tenha um valor absoluto, pois pode haver costumes reprováveis e opostos a um ideal superior de justiça, tal como se dá com as leis escritas. Diz o Evangelho que não devemos deixar de cumprir a lei, isto é, a lei divina e a natural, sob pretexto de querermos ser fiéis à tradição dos nossos maiores. Mas o que não se pode justificar de maneira nenhuma é a adoção de técnicas legislativas ou governamentais em dissonância com os elementos que condicionam o desenvolvimento orgânico de um povo, elementos que podem ser até de natureza geográfica ou étnica, êstes últimos influindo sôbre a índole das populações. Nestes casos aquelas técnicas se tornam inoperantes, por mais aperfeiçoadas que o sejam na sua construção jurídico-formal.

Tal vem sendo o problema da democracia nos nossos tempos. Não se trata apenas de uma questão existente entre os povos hispano-americanos, pois fatos semelhantes poderiam ser apontados na história política de países como a França, Portugal ou Espanha. Nem se deve pensar que o fato de não se acharem as nações hispânicas da América em condições de receber e aplicar padrões institucionais da democracia anglo-saxônia signifique um atraso ou falta de amadurecimento político do povo, como se tem dito afôita e erradamente. A linha de nossa formação é muito outra, e aí está tôda a questão. Encontramos, no nosso direito tradicional, elementos que poderiam servir de base a uma ordem democrática eficiente, mas os desprezamos correndo atrás de quimeras, que podem ser realidades noutros povos, jamais entre nós.

---

(13) Tobias Barreto censurava o parlamentarismo do Império, dizendo tratar-se de um regime peculiar ao povo inglês e até mesmo à sua formação protestante. Não se conformava ao ver "o Brasil tornar-se inglês, em assunto de govêrno, continuando, porém, a ser êle mesmo em religião, ciência, indústria, comércio e demais pontos e relações da vida social" (TOBIAS BARRETO, *Estudos de Direito,* Parte II: A questão do Poder Moderador, III: Direito Público).

O mesmo aliás se passou com um povo de grande amadurecimento cultural como é a Alemanha, quando adotou um sistema de inspiração alienígena na Constituição de Weimar, elaborada após a primeira guerra mundial. Não nos esqueçamos de que foi êsse regime democrático inadequado ao povo alemão que permitiu o desenvolvimento do nazismo e a ascensão de Hitler ao poder, favorecida especialmente pelo sistema da representação proporcional. Por mais perfeito que tivesse sido, do ponto de vista da técnica jurídica, o texto daquela lei fundamental, elaborada com a reconhecida habilidade dos constitucionalistas germânicos, o fato é que discrepava das condições reais da formação do direito. Vieram daí os problemas a que deu margem, acabando por levar à destruição da democracia.

Diante dêste precedente bem podemos compreender as considerações de Christopher Dawson sôbre o problema alemão da atualidade, em seu livro *Understanding Europe*. Fazendo ver que "é impossível eliminar e segregar a Alemanha sem romper o conjunto do sistema europeu" e que a reconstrução da Europa requer a ativa cooperação da Alemanha, assim conclui: "Porém isto não se pode efetuar transplantando o comunismo russo ou a democracia anglo-saxônia para o solo alemão; porque, ainda que fôsse possível, só provocaria conflitos ideológicos que impediriam a cooperação internacional. Duma ou outra forma, os elementos da nova ordem política devem encontrar-se na própria tradição histórica alemã" (14).

No tema da legitimidade, êsse aspecto — o da legitimidade histórica das formas políticas e da ordem legal — não tem sido bem considerado e é, sem dúvida, de uma importância capital. Deu-lhe o devido aprêço Max Weber quando tentou reduzir a algumas expressões típicas as diversas modalidades de dominação política. É bem conhecida a sua classificação, distinguindo a legitimidade meramente legal ou racional da tradicional e da carismática (15).

A primeira, ou legitimidade "legal", é a do moderno Estado de direito, fundado na existência de uma ordem impes-

---

(14) CHRISTOPHER DAWSON, *Hacia la comprensión de Europa*, trad. de Esteban Pujals, Biblioteca del Pensamiento Actual. Ed. Rialp, Madrid, 1953, p. 91.

(15) Max Weber expôs o assunto em vários capítulos de sua obra *Wirtschaft und Gesellschaft*, bem como em publicação póstuma inserida nos *Preussicher Jahrbuecher* e intitulada *Die drei reinem Typen der legitimen Herrschaft*.

soal normativa em função da qual se institue e exerce o poder político. É o que os americanos qualificam de "govêrno de leis e não de homens". Trata-se da aplicação de um esquema racional de normas jurídicas, que encontra na constituição o seu último fundamento. O legal, racionalmente elaborado, equivale ao legítimo e assegura a exclusão de todo arbítrio da parte dos que devem governar.

Concretamente o govêrno é sempre exercido pelos homens, com maior ou menor liberdade para se submeter ou transgredir as leis, e aliás do critério do legislador dependem também as leis. Assim, vemos que o mais aperfeiçoado esquema teórico de dominação racional, visando a garantir a supremacia da regra de direito, fica sempre na dependência da ação humana, isto é, da prudência legislativa ou governamental. A autoridade pessoal pode fundar-se no respeito à tradição, isto é, aos costumes, ao que é habitual e muitas vêzes adquire o caráter sagrado; ou então decorrer da afirmação da *vis politica* nos chefes que se impõem por uma superioridade ou pseudo-superioridade, aceita ou reconhecida pelos demais, e que manifesta algo de não habitual ou extraordinário. Neste último caso, temos a dominação de tipo carismático, dada a existência de um "carisma" no chefe, podendo tratar-se de um dom sobrenatural que lhe é atribuído, ou de qualidades excepcionais indicando-o para o poder. É o que se deu com os soberanos tidos por eleitos de Deus, ou o que modernamente se passa com os ditadores e demagogos dotados de capacidade para fascinar as massas com as palavras, os gestos e até expressões fisionômicas, servindo-se de tais atributos pessoais para dominá-las mediante a nova técnica de propaganda peculiar ao irracionalismo político da época.

As monarquias cristãs da Idade Média fundavam-se numa legitimidade tradicional. Assim, na França, a praxe sucessória se estabelecia pela exclusão das mulheres (lei sálica) e o rei só se tornava o soberano legítimo depois de sagrado em Reims com o óleo da santa ampola. Algo de carismático já existia no seu poder, mas foram as monarquias de direito divino da época do absolutismo e de inspiração protestante que acentuaram o carismatismo político. Êste carismatismo pode verificar-se nas próprias democracias modernas, não só das democracias plebiscitárias servindo de fundamento para muitas ditaduras (Napoleão III, Hitler), mas nas concepções oriundas do liberalismo rousseauneano, atribuin-

do ao povo um instinto divinatório e à vontade da maioria uma retidão infalível.

Aliás, Max Weber frisa que pràticamente aquelas três formas de legitimidade se mesclam e não existem no estado puro. Assim, tratando-se do Estado de direito, vemos que êle ou se reduz a uma legitimidade tradicional ou acaba por gerar uma dominação carismática. Foi êste último o caso da passagem da democracia de Weimar para o totalitarismo nacional-socialista, como tem sido também o das repúblicas hispano-americanas na sua permanente flutuação entre demagogia e caudilhismo. Pelo contrário, na Inglaterra e nos Estados Unidos a democracia do "Estado de direito", concebido segundo a idéia do *rule of the law,* tem decorrido do desenvolvimento do direito histórico e assim a legalidade tem por assento uma legitimidade tradicional.

CONCLUSÕES

1. Legalidade, no sentido estrito, e legitimidade são conceitos distintos. A legalidade expressa o conjunto das normas do direito vigente. A legitimidade refere-se à ordem jurídica enquanto realiza plenamente a idéia de justiça e enquanto suas normas são devidamente adequadas ao meio social a que se destinam. Temos, assim, respectivamente: a legitimidade jurídica fundamental ou ética (direito positivo conforme ao direito natural) e a legitimidade histórica (direito positivo conforme ao desenvolvimento do direito histórico).

2. Nem tôda ordem legal, constituindo o direito positivo, é uma ordem legítima. Não basta a sanção do poder, para legitimar uma norma, quer êsse poder seja o do Príncipe, quer o do Povo. Nem a simples observância das formalidades externas para a existência jurídica de uma norma traz em si mesma a garantia de legitimidade e justiça.

3. Com relação ao poder político, o problema da legitimidade consiste em determinar a justificação da autoridade em si mesma e na sua posse, fundada em justo título (legitimidade de origem), bem como no seu modo de ser exercida promovendo o bem comum (legitimidade de exercício). Neste último caso coloca-se o problema da tirania e do direito a depor o tirano pela fôrça, ou seja, a questão da legitimidade das revoluções.

4. Em se tratando da estruturação do poder político — formas de govêrno e de Estado, regimes políticos — a legitimidade depende também da correspondência de tais regimes ou formas às condições reais da formação social. Constituições e regimes políticos não devem ser matéria de importação. Um dos erros dos regimes democráticos da atualidade é precisamente o de se querer aplicar à fôrça esquemas de um determinado tipo de democracia — a democracia anglo-saxônia — sem levar em conta as peculiaridades da formação de cada povo. Daí as crises políticas que refletem o conflito entre a constituição jurídica (ordem legal) e a constituição histórica (bases reais da legitimidade).

5. Através da legislação muitas vêzes se introduzem numa sociedade princípios subversivos, realizando uma espécie de revolução branca. Assim a ordem legal torna-se um instrumento de destruição e corrupção do direito e das tradições de um povo, comprometendo a segurança nacional no seu sentido mais profundo.

O MARXISMO, O EXISTENCIALISMO E A LIBERTAÇÃO DA TERRA

GILBERTO DE MELLO KUJAWISKI

Dia a dia assistimos à significativa transformação no tipo de receptividade ao marxismo. Tanto os amigos quanto os inimigos de Marx logram compreendê-lo em seu verdadeiro nível, que é o nível das soluções universais para o problema do homem e do humano. O homem aparece, em Marx, como o sentido único e próprio da história, e é em sua tentativa para construir um humanismo integral que deveremos considerar o marxismo. Tôda a história não passaria do gigantesco esfôrço de construção do homem pelo homem; nesta edificação ingente, os interêsses econômicos que por tanto tempo centralizaram as discussões em tôrno do marxismo, relegam-se ao grau de modesta infra-estrutura no plano da "praxis" total. Até que por fim demonstrou-se evidente a impossibilidade de separar a obra econômica da obra filosófica, em Marx. A alienação econômica, atingindo o homem inteiro, dilata-se em problema de ordem antropológico-filosófica, o que significa bem mais que sistemas de produção e justa distribuição da riqueza. Em outros têrmos, o fato é que o marxismo, em sua ambição de fundar globalmente a história, a cultura e o homem, assimila-se ao espírito do mais puro humanismo. Apresenta-se como o legítimo herdeiro das reivindicações humanistas no mais amplo sentido e mede sua fôrça de sobrevivência histórica pela sobrevivência do humanismo. Promovida à última e definitiva forma do humanismo, a solução marxista perde a rigidez doutrinária, alimentando-se das necessidades e das inspirações implícitas no esquema do Homem eterno proposto como centro inabalável da gravitação histórica. Embora susceptível de altas indagações especulativas, o marxismo perde o caráter sistemático, algo impôsto de fora, para sutilizar-se num difuso "estado de espírito", certa forma de fé

anterior a qualquer adesão explícita e consciente. De simples princípio doutrinário que era, a idéia marxista converte-se em idéia-fôrça; o despojamento intelectual e especulativo que vem sofrendo ao assimilar-se ao esquema do suposto homem integral, insufla-lhe desconhecida eficiência sugestiva. Já não há marxismo, há marxistas.

Tomemos o exemplo dos intelectuais de todos os países, na hora presente. Sartre classifica o intelectual comum entre os inúmeros tipos de *bastardos,* segundo sua terminologia própria. O intelectual é um bastardo, um marginal; e um marginal de má consciência. De um lado, sua hostilidade contra a ordem estabelecida, contra o "espírito de sisudez" das classes dominantes, o exclui de boa parte do mundo social; de outro lado, o excessivo apêgo a si mesmo dificulta-lhe o compromisso na prática revolucionária autêntica. O intelectual aparece como alguém tão carecente de ser, em Sartre, quanto o proletário, em Marx. O não ter e o não ser dos proletários em todo o mundo, é que lhes permitem unificarem-se e universalizarem-se acima de tôdas as classes, de tôdas as religiões e de todos os Estados, respondendo ao apêlo final do "Manifesto Comunista" ("Proletários de todo o mundo, uní-vos!"). Os intelectuais ideològicamente amorfos de todos os países, também se unificam internamente na miséria de não ter e na miséria de não ser, esboçando a comunidade vagamente messiânica dos bastardos. Então, assalta-os a febre de agir em prol de seus irmãos na carência, os membros das classes oprimidas. Mas, ainda nesta atitude acompanha-os a má fé: desejam ação revolucionária por amor à Humanidade, ou para melhor se integrarem no conjunto social e humano de que se sentem excluídos? Todos os intelectuais, diz certo personagem sartreano em "Mãos Sujas", sonham com a ação. Na ânsia de reconhecimento pelo outro, porém, apaixonam-se pelos comportamentos mais espetaculares, próprios a fazer "saltar o mundo", melhor que transformá-lo pacientemente. Só ao desprender-se de si mesmo, feito maleável às exigências da "praxis" universal, é que o intelectual imprimirá sentido ético à sua febre revolucionária.

O humanismo de esquerda, marxista ou para-marxista, configura o campo de tentação intelectual mais fácil, mais simplório possível, em sua perspectiva de transfigurar cada bastardo em herói. Sem embargo, o humanismo marxista em si mesmo surge aos olhos de Sartre e de muitos outros pontífices das letras filosóficas (*sic*), como o único projeto

de um compromisso autêntico na existência [1]. Queremos crer que o prestígio crescente e universal do humanismo marxista, é devido à sua condição de humanismo e não à qualidade de marxista. É o marxismo que extravasa dos textos, dos partidos e das células; o marxismo que se disfarça embuçado sob muitas convicções pretensamente neutras ou mesmo contrárias ao espírito marxista e que mais cedo ou mais tarde terminam por se revelarem em sua natureza mais profunda e abscôndita.

O último grau de refinamento logrado por êste marxismo *atmosférico,* presente e atuante não nos livros, mas como que no ar que se respira, foi sua versão existencialista. Sartre lançou pessoalmente em São Paulo o neologismo ainda mal conhecido no qual sintetiza seus últimos pontos de vista a propósito: é o "marxistencialismo", tentativa de enxêrto entre o existencialismo de esquerda e o marxismo. Eis aí o tema da mais recente obra do escritor francês — "Critique de la Raison Dialectique", na qual a primeira parte assume importância autônoma, como a parte principal para a compreensão metodológica do autor [2].

II

A adesão do existencialismo sartreano ao marxismo, significa, antes de tudo, a opção por certo tipo antropológico que coincide perfeitamente com o tipo antropológico dos marxistas: o homem-trabalhador. Assim como a antropologia de Kierkegaard inspirava-se no cristianismo, a antropologia de Sartre inspira-se no marxismo. Se existir é escolher-se, para Kierkegaard a auto-opção sòmente é radicalmente livre, quando optamos por aquilo que há em nós de infinito e eterno. Nós nos elegemos perante Deus, inspirados pela transcendência e absoluto do Ser. Passando da teologia à história, em nossa conexão com a pessoa do Cristo, é que atingimos a plenitude absoluta do ser. Cristo consubstancia, para Kierkegaard, o modêlo da perfeita relação do homem consigo mesmo, a tal ponto que o dilema de ser ou não

(1) O leitor perspicaz deverá distinguir entre o que se entende por filosofia e o que se entende por "letras filosóficas", ou seja, a filosofia cultivada como simples gênero literário. Atualmente, na Alemanha, filosofia se confunde com poesia; na França, com literatura.

(2) J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison Dialectique* (precedé de Question de Méthode), Tome I, *Theorie des ensembles pratiques,* Paris, Gallimard, 1960.

ser integralmente homem, reduz-se ao dilema de ser ou não ser cristão. Só se pode ser homem à imagem e semelhança de Cristo, ou não se pode ser homem.

Em divergência com o primeiro mestre existencialista, eis o que declara Sartre em "Question de Méthode": "Está fora de dúvida que o marxismo aparece hoje como a única antropologia possível, ao mesmo tempo estrutural e histórica. É a única antropologia que toma o homem em sua totalidade, isto é, a partir da materialidade de sua condição. Ninguém lhe pode propor outro ponto de partida, pois seria oferecer *outro homem* como objeto do seu estudo" (3).

É evidente: não mais se trata de ser cristão ou não ser homem, conforme Kierkegaard; agora, trata-se de ser o homem materialista do marxismo ou não ser homem de forma alguma. E o homem materialista do marxismo não passa do trabalhador. Marx não demorou em descobrir que a "autoafirmação dos indivíduos se confunde com sua vida material" (4). O trabalho, a manipulação infinita da matéria, engendra o processo de produção do homem pelo homem. Na "Santa Família" declara textualmente Marx — "O trabalhador cria o próprio homem" (5).

Sartre transfere a condição de trabalhador para o mais íntimo da subjetividade humana, interpretando como *trabalho* a própria existência em Kierkegaard: "Há entre nós — diz Sartre — psicólogos e psiquiatras que consideram certas evoluções de nossa vida íntima como resultado de um trabalho que ela exerce sôbre si mesma: neste sentido, a *existência* kierkegaardiana é o *trabalho* de nossa vida interior (resistências vencidas e sem cessar renascendo, esforços sempre renovados, desesperos superados, fracassos provisórios e vitórias precárias) enquanto êste trabalho se opõe diretamente ao conhecimento intelectual." Mais adiante: "...não são as idéias que mudam os homens, não é bastante conhecer uma paixão por sua causa para suprimi-la, é preciso vivê-la, opô-la a outras paixões, combatê-la com tenacidade, numa palavra, é preciso *trabalhar-se*." (6)

Se o pensador dinamarquês alimentava semelhantes convicções é por acreditar que a existência humana, no que

---

(3) Ob. cit., pag. 107.

(4) Cf. Ideologia Alemã, ed. MEGA, I, t. IV, pag. 28. Trata-se de uma idéia constantemente reafirmada por Marx.

(5) *Heillige Familie,* Trad. Molitor, *Oeuvres Philosophiques,* II pág. 51. Ver Manuscrito 1844, ob. cit., pag. 124-125.

(6) Ob. cit., pág. 20.

encerra de mais concreto faz-se irredutível ao Saber universal do tipo hegeliano. Ora, Sartre descobre em Marx a mesma crítica contra Hegel, formulada em outros têrmos. Também o fundador do socialismo científico sustenta que o fato humano é irredutível à consciência; não basta à consciência "pensar-se a si mesma" para conseguir a objetivação do humano; a consciência deve absorver-se no trabalho material e na *praxis* revolucionária, a fim de positivar sua atuação histórica. Eis aí o primeiro ponto de contacto entre marxismo e existencialismo: a questão da verdade deve ser colocada e cultivada no terreno da existência biográfica e histórica, que é irredutível ao puro pensamento, ou à consciência pensante de si mesma, de Hegel.

A ninguém parecerão estranhas semelhantes aproximações. A especulação abstrata, partindo do ponto de vista rigorosamente teórico sempre constituiu o grande e principal adversário da virulência anti-racionalista e anti-intelectualista. Marx proclama que a realização da filosofia só seria possível com a morte da filosofia. Lemos nas "Teses Sôbre Feuerbach" — "Os filósofos não têm feito outra coisa senão interpretar o mundo de diversas maneiras; o que importa fazer, agora, é transformar o mundo" (7). Como se sabe, a chamada *praxis* marxista não é uma prática qualquer. É a forma de ação-pensamento que nasce da reabsorção entre a teoria e a prática. Destruída a filosofia abstrata e contemplativa, absorvem-se a teoria e a prática e a reciprocidade entre as duas sintetiza a assim chamada *praxis*. Teoria e prática aparecem indissolúveis, dentro do marxismo, como o pensamento e a palavra. Jean Lacroix conceitua a *praxis* como simultaneidade de ação pensada e de pensamento atuante. O espírito da dialética, o rigoroso equacionamento entre o saber e o real, no qual êstes dois têrmos não cessam jamais de se contrapor, de se corrigir e de se relativizar, êste espírito reflete-se no surto de inventividade incessante que deve alimentar a *praxis*. A *praxis* significa, pois, que o real é oferecido em complementação inexaurível ao saber e que êste nunca se cristalizará no Saber absoluto em que Hegel pretende enquadrar fèrreamente a história. Sartre sublinha que Marx superou o hegelianismo ao admitir a história, ainda e sempre, qual um processo em curso e não qual um enquadramento já completo nos mínimos detalhes. A história

---

(7) *Teses de Feuerbach*, tese 11; cf. *Calvez, O Pensamento de Karl Marx*, trad. de A Veloso, Liv. Tavares Martins, (Col. "Filosofia e Religião"), Pôrto, 1959, vol. I, pag. 209.

prossegue em seu curso; portanto, o saber também deverá continuar em progresso, sem fixar-se em quaisquer princípios rígidos e fechados, tão ao gôsto dos marxistas dogmáticos, contra os quais dirige Sartre suas verrinas mais impiedosas.

Para o autor de "Critique de la Raison Dialectique", os princípios marxistas só possuem valor *eurístico*, servindo ao critério da investigação antropológica como princípios *reguladores* e nada mais. Pois o ser é irredutível ao Saber absoluto tipo hegeliano e é ineludível a prioridade da ação material sôbre o conhecimento teórico. Eis aí, segundo Sartre, implícita a primeira exigência à fundamentação existencial da teoria. Tanto em Marx quanto em Kierkegaard o ser é irredutível ao saber tipo hegeliano; o fato humano deve ser vivido e produzido na concretude da existência. A diferença, observa o filósofo francês, é que o fato humano de Kierkegaard identifica-se à "subjetividade vazia de uma pequena burguesia puritana e mistificada" (8), ao passo que Marx define o fato humano em têrmos de necessidades primárias, pelas condições materiais da existência e pela natureza do trabalho próprio. A fundamentação existencial da teoria anuncia-se imprescindível para resguardar a unidade interna entre o pensamento e a realidade da ação humana.

Sartre acusa veementemente a crise do marxismo contemporâneo, deformado naquilo que êle denomina um "idealismo voluntarista". O idealismo voluntarista dos deformadores de Marx é representado pela posição dogmática de tipos como Lukacz e merece aquêle nome por sua fúria terrorista em liquidar a *particularidade* onde quer a encontre. Os marxistas dogmáticos instauram o regime do Terror, insensíveis para aquilo que há de único e insubstituível no reino do humano e da cultura. Para apreender o que se encontra de singular na figura de um Paul Valéry, por exemplo, não basta deduzí-lo como simples produto passivo das condições de vida entre a pequena burguesia francesa, aos fins do século anterior. O fato decisivo — comenta Sartre — é que, se Valéry não deixa de ser um intelectual pequeno-burguês, nem todo intelectual pequeno-burguês é um Valéry. O que falta aos marxistas dogmáticos é critério eurístico bastante para descobrir o verdadeiro ponto de inserção entre o homem singular e sua classe. Descobri-lo no seio da família, onde começa sua alienação, a partir da infância; a psi-

(8) Ob. cit., pag. 21.

canálise virá em auxílio do pesquisador competente a cada passo de suas investigações.

A quê atribui Sartre a presente crise do marxismo como pensamento e ação? Precisamente ao divórcio operado entre a teoria e a prática, fruto imprevisto da vitória socialista na União Soviética. Com o fito de preservar a unidade entre os revolucionários, os dirigentes do Partido Comunista concederam-se o privilégio de definir a doutrina e interpretar os acontecimentos num sentido brutalmente imediatista, que permitisse preservar a segurança da revolução consumada. As múltiplas diferenciações da prática que deveriam ser filtradas pelo saber e as múltiplas diferenciações do saber a serem postas em prática, foram relegadas ao desprêzo. Nota textualmente: "A separação entre a teoria e a prática teve por resultado transformar a prática no empirismo sem princípios e a teoria, no Saber congelado" [9]. Com o divórcio entre o plano do fazer e o plano do pensar, o principal prejudicado foi o homem, o homem concreto de aqui e agora, excluído sumàriamente do progresso revolucionário e aprisionado entre os limites de um "idealismo voluntarista" que leva sua fúria contra o particular ao extremo de liquidar sumàriamente os particulares recalcitrantes... (sic) [10].

Com sua "Crítica da Razão Dialética" pretende o autor defender a legitimidade da razão dialética como a única prestante para interpretar o marxismo em têrmos antropológicos e a antropologia em têrmos marxistas. Empresta a máxima importância ao papel das mediações inter-subjetivas na tessitura da consciência social que sòmente a dialética das consciências individuais explica. Interpreta o movimento da *praxis* pelo método progressivo-regressivo e quer conjugar num campo unificado a sociologia, a história e demais ciências do homem, sem perder de vista aquilo que parece seu principal objetivo: fundir o projeto individual no seio da instância coletiva sem aquêle perder sua autonomia.

A fenomenologia, adotada por Heidegger e por Sartre como o método específico do existencialismo, a fenomenologia existencial é usada para o esclarecimento das principais noções antropológico-marxistas até o momento envôltas em obscuridade. Assim é, que a antropologia marxista permanece no vácuo enquanto não se interroga sôbre o homem e as categorias específicas do humano em situação. Consigna

---

(9) Sartre, ob. cit., pag. 25.

(10) Cf. ibidem, pag. 28.

Sartre: "Notemos, com efeito, que o problema é o mesmo definido por Husserl a propósito das ciências em geral: a mecânica clássica utiliza espaço e tempo como meios homogêneos e contínuos, mas ela não se interroga nem sôbre o tempo e nem sôbre o movimento. Da mesma maneira, as ciências do homem não se interrogam sôbre o homem: estudam o desenvolvimento e as relações dos fatos humanos e o homem aparece como meio significante (isto é, determinado por significações) no qual fatos particulares se constituem (isto é, estruturas de uma sociedade, de um grupo, evolução das instituições, etc. [11]. O homem, a existência humana, erige-se em princípio e fim da dialética materialista. O *projeto* existencial, lançando o homem para o futuro, dialetiza a situação. Em sua última conceituação, o projeto é definido por Sartre como o instante subjetivo indispensável no movimento da objetividade para a objetividade. Podemos sublinhar o seguinte: *os têrmos marxistas típicos denotam, regressivamente, estruturas existenciais.* Só existencialmente é que se esclarecem noções-chaves da terminologia dialética, tais como "alienação", "fetichização", "reificação"; e as próprias noções maiores, tais como *praxis* e *dialética,* e a própria noção de *trabalho* [12].

Não nos equivoquemos, contudo. A suplementação proporcionada pelo existencialismo ao marxismo não é mais que provisória. O autor de "L'Etre et Le Néant" avalia no marxismo a filosofia insuperável de nosso tempo, por não passar o marxismo da "própria História tomando consciência de si mesma" [13]. Sua realidade reside em seu conteúdo, que é a história vivida em seu conjunto e não algum ponto de vista parcial ou exterior à história. "A partir do dia em que a indagação marxista atinja a dimensão humana (isto é, o

---

(11) Ibid., pag. 104.

(12) Para a análise de certas noções tìpicamente sociológicas podemos recuar até à fase anterior ao marxismo, da obra sartreana. Por exemplo, Marx empresta ao papel da *luta de classe* o relêvo dominante que ninguém desconhece. Mas nem Marx e nem os marxistas se preocupam com investigar a fundo a essência de uma classe social. Coube a Sartre deslindar a fenomenologia da classe social, no capítulo dedicado às relações concretas com o outro, em "O Ser e o Nada". Antes de sua classificação econômica, política, social ou histórica, a classe pressupõe o ser do homem-para-o-outro e nessa dimensão existencial-fenomenológica cumpre situá-la antes de tudo. O marxismo fala em classes e em suas lutas, propõe a história como a história das lutas de classe, mas não têm recursos para reconstruir a experiência concreta do *nós,* a terceira pessoa do plural, onde se fundamenta a estrutura ontológica da classe.

(13) *Critique de la Raison Dialectique,* pag. 134.

projeto existencial) como fundamento do Saber antropológico, o existencialismo não mais terá razão de ser: absorvido, superado e conservado pelo movimento totalizante da filosofia, o existencialismo cessará de ser uma pesquisa particular para se tornar o fundamento de tôda pesquisa" (14).

O fundamento de tôda pesquisa é a condição humana, até o momento desprezada pelos marxistas dogmáticos. E a condição humana exprime-se no drama da *praxis* individual. — *Tôda a dialética histórica repousa sôbre a praxis individual, por sua vez, também dialética"* (15). Eis aí a fórmula capital com que pretende Sartre salvar o homem concreto dentro do anonimato socialista, a fórmula que lhe permite declarar-se a favor do anarquismo dentro do marxismo. Excluindo-se à inserção na história, a *praxis* individual desconheceria o imperativo à complementaridade que lhe permite sobreviver como *praxis* individual; excluída a *praxis* individual da história, esta pereceria por anquilose fatal.

III

Permanece ainda mal esclarecida, em Sartre, esta transição entre a liberdade absurda de "L'Etre et le Néant" e a liberdade responsável que se anuncia na última fase sartreana. No entanto, desde o início, Sartre conjuga o problema da liberdade com o problema da responsabilidade. O homem *é obrigado* a ser livre, precisamente porque o homem nada é em si mesmo e deve fazer-se ontològicamente alguém. Portanto, "dizer que estou condenado a ser livre é a mesma coisa que dizer que sou obrigado a ser responsável". Acompanhando o amadurecimento da idéia de responsabilidade, em Sartre, é que vislumbraremos em movimento seu conceito de liberdade. Ser responsável por minha liberdade significa ser responsável por meu mundo, que é êste nosso mundo *de homens* (sem Deus, sem natureza). Para Kierkegaard, a autêntica opção de mim mesmo deve realizar-se na pessoa do Homem-Deus, na pessoa do Cristo. Isto porque é o aprofundamento de minha subjetividade que me conduz ao absoluto. Aprofundando-me em minha subjetividade, ou seja, negando ilimitadamente a ordem objetiva em nome da fé, estou superando o eu pessoal e encontrando-me em Cristo.

---

(14) Ibid., 1. cit., pag. 111.
(15) Ibid., 1. cit., pag. 165.

Semelhante posição não mais se justifica no existencialismo posterior, para o qual a subjetividade kierkegaardiana não passa de instância posteriormente fundada pela aventura humana e sòmente conservada à fôrça de mistificação. Eliminados os direitos da subjetividade, desaparece o caminho para Deus. A figura do Outro, sublimada na projeção do divino, amesquinha-se ao nível do outro homem, pura e simplesmente.

"O existencialismo — declara Sartre — não é outra cousa senão o esfôrço para tirar tôdas as conseqüências de uma posição ateísta coerente" (16). O homem deve contar, apenas, com o homem; só os homens existem e as relações entre os homens configuram o único campo de transcendência possível. Ora, a maneira de ser dêstes "homens", que afinal, somos *nós mesmos* e são *os outros*, sofre sensível alteração desde os tempos de "La Nausée" (1938) e de "L'Etre et le Néant" (1943). Segundo Francis Jeanson, fiel expositor do sartrismo, "O Ser e o Nada" não passa da "descrição de nossa bastardia enquanto vivida em náusea" (*"Sartre Par Lui-Même"*). Lembra o mesmo crítico que o outro aparece despersonificado ao tempo do romance "A Náusea". Para Roquentin, o outro, e êle mesmo, agitam-se na espécie humana configurada qual massa anônima e indistinta; massas anônimas, incaracterísticas, difusas, *nauseantes*. O homem, a humanidade, equipara-se a um conjunto larvar, motivo de náusea e repulsa para Roquentin. Indiferenciam-se no mesmo nada tôdas as opções, todos os projetos possíveis e a existência nunca passará de uma "paixão inútil". Eis aí a suprema conclusão ética daquela fase. Tanto faz conduzir os povos para melhores dias, quanto embriagar-se solitário no insulamento da bastardia.

Jeanson indica a peça teatral "Les Mouches", como introdutora à nova configuração do diálogo humano. Orestes, na angústia de fazer-se homem entre os homens, assassina o usurpador do trono e assassina a mãe. Sòmente para comprometer-se ao olhar dos outros e assim, tomar posse de si mesmo. Orestes quer fascinar a todos como um herói libertador. E aqui intervém a crítica inevitável do autor da peça: quem procura existir à fôrça da fascinação exercida sôbre o outro, permanece aprisionado no monólogo consigo mesmo. O outro não pode ser atingido na atitude do fascínio, que é centrípeto e unilateral, e sim em atitude de reciprocidade,

(16) *L'Existentialisme est un Humanisme,* Paris, 1946, pag. 94.

diálogo ao mesmo nível. Sem a reciprocidade de consciências não atingimos o outro e nem por êle nos vemos sintonizados. Portanto, vemos nascer em Sartre, aquela exigência à reciprocidade de consciências, sempre reiterada nas obras futuras, e traduzindo uma evolução gradual da responsabilidade de mim para comigo e de mim para com os outros.

De acôrdo com o espírito existencialista, a reciprocidade entre os homens não pode ser meramente contemplativa; trata-se de uma responsabilidade de ser e fazer conjuntos, *uma co-responsabilidade em tarefas.* Em outras palavras: é na *praxis* que se conjuga minha autêntica reciprocidade com o outro. É pela ação, pelo gesto, pelo trabalho que eu me encontro com o outro, no outro. O homem de fato responsável, permeável à universalidade do outro e de si mesmo, é o homem da *praxis,* o trabalhador, na mais lata acepção da palavra.

O mestre existencialista parece aceitar o que há de essencial na antropologia marxista. E não vemos nada de mais afim que a idéia do homem em Marx e a mesma idéia em Sartre, desde o "Ser e o Nada". Assim como, para o último, a existência precede a essência, para outro, a realidade humana é produzida inteiramente pela história. Nas "Teses Sôbre Feuerbach", Marx fornece dados para três noções, ao menos, da realidade humana e que assim resumiríamos:

a) o homem é o resultado das relações sociais e da mediação concreta efetuada pelo trabalho social;

b) o homem é "atividade objetiva" e objetivante do próprio homem; deve produzir-se como objeto, pelo trabalho;

c) o homem é *praxis* histórica, ou seja ação crítica, conjunção do determinismo histórico com sua livre capacidade criadora.

Marx não admite os homens ligados por alguma *natureza* comum; a essência humana não se determina como universal *natural* e sim como universal *social,* tecido pelas relações de trabalho que, só elas, realizam de modo concreto o gênero humano. Não nos parece considerável a diferença entre dizer que a *praxis* é anterior à natureza humana e dizer que a existência precede a essência, no homem. E a idéia de que o existir humano é tecido por relações sociais, que se resumem em relações de trabalho *produzindo* històricamente o homem, incide na própria tese do materialismo dialético e histórico.

O materialismo marxista é essencialmente dialético, antes de tudo, por não admitir a natureza como independente do homem e nem o homem como independente da natureza. Entende Marx que um ser só é objetivo quando conta com sua natureza em outro ser distinto; a natureza do ser objetivo reside fora dêste ser. Daí o processo de interação universal entre os seres que se procuram constantemente em outros seres, daí a dialética, o jôgo de oposições e composições não só entre o homem e a natureza como entre o homem e os outros homens.

O trabalho, a atividade transformadora do dado natural e social, consigna o têrmo de mediação entre as oposições fundamentais homem — natureza — homem. Ao mesmo tempo em que o homem age sôbre a natureza, transformando-a, a natureza atua sôbre o homem e o altera. Quer dizer: o trabalho reelabora a natureza, em vasto processo de humanização, ao mesmo tempo que transforma o homem em um ser da natureza. O trabalho humaniza a natureza; e naturaliza, ou objetiva, o homem, despertando-lhe a soma de virtualidades que o caracteriza [17].

É no trabalho que se exprime a dialética da objetivação, a intermediação entre o homem, a natureza e o próprio homem. Pelo trabalho o homem se conquista a si mesmo. O trabalho humano distingue-se da simples consumação animal por se passar de acôrdo com "a lei imanente do objeto". Muda o objeto natural em "produto", humanizando a natureza, ao mesmo tempo que o homem se naturaliza, ou se instrumentaliza, para manipular o dado natural. A finalidade última do trabalho, segundo Marx, é refletir o perfeito acôrdo da lei imanente natural com a subjetividade do trabalhador. A divisão entre o mundo exterior e mundo interior deve cessar, e a matéria, lapidada pela inteligência e pela vontade do homem, terminará por transparecer segundo as leis da beleza. Assim, observa Jean-Yves Calvez, "a doutrina marxista do trabalho desemboca naturalmente numa estética" [18].

Faz-se indispensável acentuar que, em Marx, a problemática do trabalho desdobra-se em âmbito extra-econômico. Princípio mediador entre o homem, a natureza e os outros homens, o aperfeiçoamento do trabalho ao infinito engendra a cultura. A cultura, no materialismo dialético, pode ser de-

(17) Cf. J.-Y. CALVEZ, ob. cit., pags. 95-108.

(18) Ibidem, pag. 107.

finida como a reciprocidade entre o devir-homem da natureza e o devir-natureza do homem. O fator de semelhante reciprocidade consiste no trabalho, infra-estrutura dinamizante de tôda e qualquer manifestação cultural. Quanto ao objetivo supremo da cultura engendrada pelo trabalho, êste objetivo é a criação do homem. Êste ainda se encontra em sua pré-história e sòmente virá plenamente à luz desde que se equilibrem as relações humanas de produção: é o próprio homem que se trata de produzir. Portanto, *a história não passa do processo de produção do homem pelo homem, por meio do trabalho.* Precisamente êste processo resume o grande enunciado do materialismo histórico: a história não passa da produção pelo homem de sua natureza, através do trabalho. Ou, em têrmos mais simples, a história da humanidade e a história da indústria se equivalem [19].

Tudo indica, pois, que o marxismo, assim entendido, representa o existencialismo exposto em têrmos econômicos; e que o existencialismo de esquerda representa o marxismo em sua máxima ampliação antropológica. Tanto faz dizer que a existência é anterior à essência, quanto dizer que a *praxis* trabalhadora é responsável pela natureza humana. Ambos enunciados pretendem determinar o homem como um tecido de relações sociais que, afinal, se reduzem a puras relações de trabalho que articulam a história, engendram a cultura e modelam o homem.

IV

Nossa civilização é a civilização do trabalho.

Quê significa isto? O trabalho serviria de critério distintivo para nossa civilização, exclusivamente? Quais os exemplos de civilizações sem trabalho?

Nossa civilização é a do trabalho. Ou, o que é o mesmo: nossa cultura desocultou a verdade do trabalho, a verdade como trabalho, e semelhante destino reserva-lhe lugar à parte entre as demais culturas. Em definitivo, o gigantesco ensaio marxista de organizar a história a partir dos processos

---

(19) A usual contraposição marxista entre metafísica e dialética não se justifica. A idéia central da dialética é a idéia de mediação, pela qual os entes encontram sua essência não em si mesmos, mas no movimento para outros entes. Por não se colocar acima do nível dos entes, tôda dialética não passa de metafísica, a metafísica das mediações.

Acreditamos que sòmente o pensamento de Martin Heidegger, em busca do Ser, esforça-se para superar a metafísica sem resvalar para a dialética.

de produção, só se faz compreensível no contexto do ativismo ocidental. O marxismo, bem como outras cosmovisões aderidas à concepção ativista da verdade, tais como o pragmatismo e o existencialismo, editam-se em capítulos do ativismo ocidental exprimindo-se històricamente pelo trabalho. Deveríamos tentar a exegese histórica do trabalho para atingirmos as raízes de nossa civilização pretensamente impelida a sobreviver e a renovar-se nas tensões da dialética marxistencialista.

Verificaríamos, então, que a exegese do trabalho começa no cenário mitológico. Reportando-nos à mitologia grega, encontramos na figura de Prometeu o mestre universal das artes entre os homens. Êsse titã amigo dos mortais não só lhes presenteou com a semente do fogo, como ainda os instruiu em tôdas as artes conhecidas. É o que afirma o próprio herói pelas palavras de Ésquilo na peça "Prometeu Encadeado" — "...tôdas as artes dos mortais promanam de Prometeu". Os diversos processos de adivinhação, o trabalho na madeira, o alfabeto, a ciência dos números, o tratamento dos animais, a técnica das construções, das navegações, o aproveitamento dos metais nas entranhas da terra, enfim, tudo o que favorece a produtividade partiu do ministério de Prometeu entre os mortais. Aquela rotina observada para a agricultura e a navegação nos "Trabalhos e os Dias", de Hesíodo, vem sistematizar o labor cotidiano originàriamente proposto pelo titã benfeitor. Foi êste quem abriu os olhos, os ouvidos e a inteligência dos filhos da terra. "Outrora, os mortais olhavam sem enxergar, ouviam sem entender, e, semelhante às formas dos sonhos, tudo confundiam ao azar durante a vida..." (Ésquilo — "Prometeu Encadeado"). O fogo trazido à terra, o fogo roubado aos deuses, encerra o *Logos* germinal, princípio de medida e harmonia na ordem interna do universo. O trabalho prometeico já significa aquilo que todo e qualquer trabalho haveria de significar: a luta contra o informe, a desordem, ou contra o *caos*, se quisermos usar de terminologia mais expressiva, ainda que inexata [20].

Contra a moderna sacralização do trabalho, uma cosmovisão arcaica poderia contrapor a sacralidade do "caos". Os homens trabalham por temor ao caos, por temor à erupção do sagrado pedindo-lhes o sacrifício de sua condição de

---

(20) *Caos*, etimológica e originàriamente, traduz-se como *vazio*, e não como desordem.

homens. O objetivo último do trabalho, ao contrário do que propõe o marxismo, não é interpretar os desígnios da revolução, e sim garantir a permanência de uma ordem dada. Sem a disciplina do trabalho a ordem dada mergulharia no crepúsculo e nas sombras; aquilo que Jaspers chama a "ordem do dia" seria tragada pela "paixão da noite".

Os *trabalhos de Hércules,* na mitologia clássica, representam a luta contra o caos em outro plano. Enquanto Prometeu absorve-se na rotina do cotidiano, Hércules cavalga na turbulência dos riscos mais variados e gigantescos. Para Prometeu o trabalho é a rotina do dia a dia; para Hércules, o trabalho é aventura, peleja, esfôrço excepcional, titanismo. Se fixarmos as expressões "o trabalho prometeico" e "os trabalhos de Hércules", encontraremos sugestão bastante para designar por êste último uma série de episódios estruturados em drama teatral ou novelesco, mas que nada produzem de útil ou consumível. Se o trabalho prometeico designa atividade de *produção,* os trabalhos de Hércules mencionam nada mais que esfôrço de *atuação.* Prometeu trabalha para produzir algo fora de quem o faz; Hércules trabalha para se produzir a si mesmo como aquêle herói que deve ser. Assim, os trabalhos de Ulisses e de todos os heróis mitológicos ou históricos que haveriam de vir. No português clássico, sabemos que trabalho é sinônimo de *lida,* e trabalhador, sinônimo de *lidador.*

Dir-se-á que o trabalho produtivo é algo de conatural ao homem. Operação indispensável para prover às necessidades de subsistência e tão antiga quanto estas. Por exemplo, o homem precisa lutar. Não poderia lutar sem o manêjo de armas adequadas; daí, a exigência de trabalhar ativamente na fabricação destas armas.

Parece o modêlo da sensatez concluir assim. No entanto, os fatos se passam de modo bem distinto. Dedicando-se à fabricação das armas, o homem das culturas arcaicas representa nada mais que um episódio daquele drama maior que o envolve, o *drama da luta.* Em certos tipos de cultura, o trabalho não é trabalho. Cultivar a terra pode significar trabalho em nossa cosmovisão ocidental muito específica; em outros cenários o trato da terra assimila-se ao culto religioso da terra. Apontamos aqui a dois plexos numinosos irresistìvelmente fascinantes e absorventes nas sociedades aurorais: *a luta* e *o culto religioso.* Na sociedade dominada pela pulsionalidade numinosa da luta, todo e qualquer serviço, longe de sustentar-se e explicar-se por si mesmo como

infra-estrutura bastante, sustenta-se e explica-se no ato básico da Luta.

Eis aí: o compromisso inicial do desempenho humano adere, senão à luta, ao culto religioso, ao jôgo (do qual fazem parte tôdas as espécies de aventuras). O ato de trabalhar subordinava-se àquelas intencionalidades finais dadas com o destino pessoal e impessoal do homem. A instância servil do ato de trabalhar refletia-se no grau inferior reservado na hierarquia social aos responsáveis pela produção material, as "artes mecânicas" da Idade Média.

Portanto, o trabalho não era trabalho; era episódio da luta, do culto, ou do jôgo. Posteriormente, inverteu-se a relação; desde há muito, o trabalho a tudo absorveu, e não só a guerra, o culto divino, o jôgo, como todo e qualquer desempenho, produtivo ou não, explica-se pelo trabalho. *Neste significado preciso é que interpretamos o enunciado anterior, segundo o qual nossa civilização é a civilização do trabalho.* O trabalho tece a vida humana de início e fim, o trabalho constroi o homem de alto a baixo. Há pouco mencionamos que a fabricação das armas marcava sòmente um episódio da guerra; hoje, não se exclui a hipótese de uma guerra como episódio do processo armamentista. Seja como fôr, o certo é que a guerra também se descaracteriza em mera função do trabalho, como as restantes atividades sociais.

Que se passou para que o trabalho, de operação subordinada, se tenha promovido à operação subordinadora de tudo quanto executamos, conglobando arquitetônicamente a história? Aquilo que se passou cremos exceder os limites do que possa ser dito numa frase, os limites de uma conferência ou de um curto ensaio. O que se passou é que a nossa história assumiu rumo escatológico. Desde que nossa história, à luz do cristianismo, determinou-se como história destinada a finalizar um dia, tôda e qualquer operação intra-histórica perdeu seu valor e sentido intrínsecos. A história acontece como história para a morte e o fim dos tempos; todo novo sucesso encadeia-se no crepúsculo episódico e fatal dêste mundo contingente, onde o *nada* se infiltra em cada gesto com que tentamos iludí-lo. Nesta atmosfera, nesta vigília universal das trevas que não tardam, aquêle grito do júbilo rilkeano — "estar aqui é esplendor" — só pode ressoar terrível em nostalgia. "Estar-aqui" já não é esplendor. A fruição da imanência permanecerá para sempre suspensa, quadro de impossível idílio.

Mas, resta o trabalho, precisamente, o trabalho salvador. Se é verdade que tudo passa, apenas o trabalho pode nos ga-

rantir contra a universal dissolução no contingente. O trabalho torna-se satisfação em si mesmo, transferidas a plano secundário suas intencionalidades primitivas, a luta, o jôgo, o culto, e tantas mais. Além disto, o trabalho, enquanto ação negadora da imanência, é erigido na própria linguagem, na interpretação mesma da história equivalente a nada. O trabalho, negando a natureza e a circunstância presente, articula o sentido escatológico da história, isto é, negando cada instante da imanência, antecipa o acontecer para o fim ao qual nos reservamos. O fazer humano sistematiza-se na transcendência sucessiva do dado, elevada ao infinito. História e nada acontecem simultâneamente. Cumpre ao trabalho interpretar pràticamente a história segundo o nada, ou seja, transformar o momento que passa em ponto de transição para o momento seguinte e assim ao infinito. Viver a história equivale a trabalhar, existência e trabalho se identificam [21].

Trabalho e existência se identificam. O projeto existencial se propõe num sistema de coordenadas inspirado e concretizado por obra do trabalho encarregado de modelar o nada como o abrigo do homem no seio dos entes. Eis definida a fundação transcendental do trabalho, espécie de forma *a-priori* do espaço-tempo existencial.

Mais ainda: não só o trabalho e a existência se identificam a partir da marcha escatológica da história, como é esta marcha escatológica que imprime sentido dialético à história. Despojada a imanência de sua pujança infinita ("estar-aqui é esplendor"), o momento que passa só pode ser compreendido por tensão *dialética* com o momento anterior e o momento posterior.

Trabalho, existência e dialética apresentam-se como têrmos correlatos entre si por serem correlatos à orientação escatológica da história, impressa pelo cristianismo. Escatològicamente configurada, a história se desvaloriza como um grande vazio, o qual, sòmente pelo trabalho, será preenchido. O trabalho constitui-se na linguagem da transcendência, na sistemática de negação do dado, têrmo de mediação entre o finito e o infinito, conforme acentuava Schelling.

Em vista do que expomos, não nos parece passível de dúvida que Sartre apenas levou seu existencialismo às últi-

---

(21) Raymond Ruyer admite que sua descrição do trabalho coincide com a descrição heideggeriana de existência. Mas, ao que parece, reincide no habitual equívoco de interpretar segundo Sartre a máxima heideggeriana segundo a qual "a essência do Dasein está em sua existência". (R. Rayer — "Métaphysique du Travail").

mas conseqüências lógicas, ao interpretar a existência em têrmos de trabalho e a história em têrmos dialético-materialistas. Nada mais fêz que descobrir o esquema operativo proposto e construído pelo destino escatológico da história, já preexistente. E o destino escatológico é o nosso destino individual, diz respeito a cada um de nós, pessoalmente considerado, e não só ao interêsse coletivo. A "choix originelle", única e intransferível, não pode fugir aos imperativos de responsabilidade histórica a que deve responder sob pena de perder-se como livre opção. O destino individual e o destino coletivo soldam-se num só destino, a opção por nós mesmos equivale à opção de tôda a humanidade, conforme insiste o autor de "L'Existentialisme est un Humanisme".

A dinâmica inteira das conciliações comunistas é dominada pela suprema conciliação do homem com o homem para a instalação da sociedade autêntica. A reciprocidade entre todos os homens significa a unificação perfeita entre o indivíduo e a sociedade. Instaurada a sociedade comunista, desaparecem os limites entre a vida individual e a vida da espécie, graças à conciliação de interêsses individuais e coletivos, graças ao desaparecimento da propriedade privada e das classes sociais.

Contra semelhante expectativa não nos parece improcedente a crítica de Jean-Yves Calvez. A conciliação entre a vida da espécie destina-se a permanecer meramente ideal, porquanto nada impede ainda que o indivíduo *morra*. "É preciso que o indivíduo morra para que a espécie sobreviva". Isto levaria a reconhecer na espécie abstratamente considerada o sujeito verdadeiro da história, o que contradiz as idéias de Marx sôbre a história. É o próprio Marx que o reconhece — "A morte parece uma dura vitória da espécie sôbre o indivíduo, parecendo contradizer sua unidade"[22]. Ora, o marxismo colocado em categorias existenciais não se deve mais satisfazer com o tratamento superficial até agora dedicado ao problema da morte no contexto marxista. Encarar existencialmente tal problema é reconhecer, antes de tudo, que sou eu, e só eu, quem morre minha morte. Em outra forma: sou eu, individualmente considerado, que me possuo num destino intemporal, e não a espécie, cuja dimensão não ultrapassa a temporalidade. A insuficiência dos critérios marxistas no trato desta questão, recapitula a insuficiência genérica dos critérios marxistas aplicados ao tema da intemporalidade.

---

(22) *Manuscrito* 1844.

O materialismo dialético esgota-se no território histórico-temporal, fazendo caso omisso de tôda e qualquer temática situada fora da experiência temporal. A morte, que nos limita no tempo, que nos intemporaliza, tem merecido nada mais que o desdém dos teóricos marxistas. Pensamos que se trata de omissão previsível e nada acidental. Se o marxismo, ou o marxistencialismo, centralizam-se na temática do intemporal, arriscam-se a perder o solo sob os pés.

A marcha escatológica da história, no marxismo, de nenhum modo se dirige ao intemporal. A concretização da sociedade comunista envolve o final dos tempos *pre-históricos* e o início do tempo verdadeiramente histórico dominado pela revelação plena do homem hoje dividido em múltiplas alienações. *O paraíso sôbre a terra* marcará a conciliação dos homens entre si e dos homens com a natureza tôda humanizada. A escatologia marxista almeja ao tempo do homem, à assimilação da natureza ao humano por meio do trabalho e da técnica, até se desfazerem os limites entre mundo exterior e mundo interior. Haverá a descompressão total da subjetividade escoando por meio da ciência e da técnica até ao mais íntimo da natureza que já não guardará mistérios para a inteligência e a vontade infinitamente transformadoras. A natureza deixará de subsistir qual o meio de resistência, fechado e inacessível em suas entranhas, a natureza transparecerá em pura luminosidade, inteiramente negada pela energia de transformação técnica.

V

A indiferença do marxismo ao intemporal guarda inteira analogia com seu essencial desamor ao imanente, ao "esplendor" do "estar-aqui". De que vale ao homem conquistar-se a si mesmo e à natureza se lhe escapa a familiaridade com o mais próximo? A projeção histórica do homem na transcendência sem fim do trabalho sempre negando a natureza, arranca-o de suas raízes no solo e ensurdece-o às angustiantes invocações do ser (que é intemporal).

Além de constituir um fenômeno de ordem econômica e cultural, a doutrina do trabalho como operação histórica total oferece um sentido ontológico profundo: significa a escravização da Terra. A pretendida humanização da natureza proclamada como tarefa dialética progressiva não se deve confundir com a verdadeira libertação do elemental. A humanização da natureza acarreta sua própria negação no

processo descompressor da subjetividade feita ciência aplicada e vontade de domínio. É o humano que invade a natureza inteira e passa a refletir-se desde suas entranhas. Portanto, não resta dúvida de que a libertação do trabalho reelaborando as coisas tôdas segundo o imperativo da subjetividade, traz consigo a escravização da terra. Ora, a partir de uma instância ontológica, urge libertar, antes de tudo, não o trabalho, mas a Terra. E a libertação da Terra é o despertar da natureza em espírito na inspiração do poeta. A poesia de Hölderlin e o pensamento de Heidegger confluem para nos fazer ouvir que a natureza dorme antes de iluminar-se em espírito na inspiração poética. Dorme e não a conhecemos. É a inspiração do poeta o momento festivo em que a terra se liberta em espírito e verdade, propiciando-nos a familiaridade profunda com as coisas. Para Frobenius, semelhante despertar da natureza em espírito marca a aurora das civilizações: "A civilização nasce — diz êle — quando a essência das coisas se revela no homem; quando, disposto a abandonar-se, êle acolhe esta essência". Acolher a essência das coisas, para Frobenius, implica no reproduzir em formas culturais as grandes cenas da natureza. Discorrendo sôbre as culturas solares, ensina aquêle grande iniciado nos mistérios africanos: "a representação figurada da ascensão do sol, dentro do recinto de quatro pilastras, torna-se primeiro templo, logo mais, vivenda para todos; o sacrifício do fumo perfumado, transforma-se em cachimbo de haschich e logo em cigarro; o mar, o dragão marinho, faz-se barco transatlântico; o disco solar, carro; o simbolismo sagrado das cifras, matemática".

De que maneira surgiria a possibilidade do trabalho, sem o prévio desvelar-se poético-cultural da natureza? O trabalho indica a seqüela dessa revelação mítica da imagem.

A poesia torna visível em natureza a palavra, ou, o que é o mesmo, invisibiliza na palavra a natureza:

"Terra, não é êste o teu desejo: renascer invisível
em nós? — Não é teu sonho tornar-se
invisível algum dia? — Terra! Invisível!
Não é a metamorfose tua desesperada missão?"

(Rilke — "Nona Elegia")

A transcendência infinita da natureza, propiciada pela notícia escatológica, envolve a desvalorização das cenas elementais da existência, o jôgo, a luta, o amor, o culto religioso do "genius loci", provoca o desvalimento de tôdas as condutas

estranhas ao consumar-se dos tempos no duro labor cotidiano. "Estar-aqui" é difícil para nós que nos colocamos sempre mais e mais à frente de onde estamos. Falta-nos aquela aspiração da transcendência para a imanência, mencionada por Jean Wahl:

"Há um movimento de transcendência dirigido para a imanência; basta que a transcendência se transcenda a si mesma".

Talvez a maior transcendência seja esta, precisamente, destruir a transcendência e recair na imanência[23].

Destruir a transcendência é aquilo que realiza o homem arcaico estudado, entre outros, por Mircea Eliade em seu livro "O Mito do Eterno Retôrno". "O homem arcaico — assinala Mircea Eliade — tenta opor-se por todos os meios ao seu alcance, à *história,* considerada como sucessão de acontecimentos irreversíveis, imprevisíveis e de valor autônomo"[24]. Assim, consigna aquêle autor, as cerimônias do Ano nôvo, significam a abolição do tempo transcorrido e a repetição da criação; os rituais de construção pressupõem a imitação do ato cosmogônico e do tempo primordial. Periòdicamente, tôda a ordem cultural deve reimergir nos grandes ciclos da natureza e a história deve recomeçar sempre[25]. Experimentam os membros dessas culturas aurorais verdadeiro "terror ante à história". E o alcance supremo de tôda festividade coletiva cíclica permanece ainda e sempre o mesmo: trata-se de reduzir a nada a história. No ritmo e na duração da festa, a memória do acontecer pessoal e coletivo deve cair a zero, portanto, acreditamos que a festa só se completa com o mergulho no caos. O caos e sua embriaguez — a antecipação simultânea de tôdas as possibilidades — devora-nos como o núcleo da festa, máxima experiência de catarse que nos purifica do menor resíduo de culpa por nossa história. Prossegue Eliade: "A negativa em conservar a memória do passado, ainda que imediato, parece-nos o índice de uma antropologia particular. É, numa palavra, a oposição do homem arcaico a aceitar-se como histórico, a conceder valor à "memória" e por conseguinte, aos acontecimentos inusitados que constituem, de fato, a duração concreta. Em última instância, em todos êsses ritos e em tôdas essas atitudes, deciframos a vontade de *des-*

---

(23) Cf. *Existence et Transcendence.*

(24) *Le Mythe de l'Eternel Retour.* Archetipes et Répétition. Paris, Gallimard, 1949.

(25) Cf. Ibid., pag. 833 segs.

valorizar o tempo... Como o místico, como o homem religioso em geral, o primitivo vive no contínuo presente" [26].

Na perspectiva escatológica do ativismo ocidental-cristão, cada momento vivido é desvalorizado em si mesmo pelo voto universal ao fim dos tempos. Em perspectiva não escatológica, qual seja, a do eterno retôrno, cada momento, cada cena vivida é arquetìpicamente valorizada como eterna e perfeita em si mesma. — "Estar-aqui é esplendor". Não se cogita de nenhum cumprimento dialético da história; cada momento é perfeito em si. Não se admite a projeção transcendental do trabalho, antecipando a estrutura e o sentido de nossa conduta; circunscreve-se o trabalho à interpretação da imanência, o que importa no restabelecimento da escala ontológica em que o *humano é coordenado ao ser; não é o ser monopolizado pelo humano.*

"Nietzche chama de Amor fati o sim ao ser, enquanto unificado aquêle sim ao meu próprio ser que se afirma". (Karl Jaspers — "Nietzche")

Amor fati, seria a única atitude coerente com a participação anti-escatológica na história; a única atitude válida para sintonia com o eterno retôrno. No entanto, é bem certo que nos cabe indagar, onde o *amor,* onde os *fatos?*

Onde existem fatos? Em nosso desolado plano vivencial, o único fato é a ausência dos fatos. Leia-se o ensaio de Heidegger "Das Dinge", e ver-se-á, por exemplo, não ser fato que vivamos cercados pela presença das coisas, em nossa vigente circunstância cultural. Argumenta aquêle filósofo que a bomba atômica não detonou apenas no exterior e em certa data precisa; muito antes disto, já detonara no coração das coisas mais próximas que nos cercam, as quais aí jazem, pulverizadas e atomizadas, sem o menor prestígio vicinatório. Não mais sentimos a presença das cousas assimilada à nossa existência, sua proximidade qualitativa e palpável. As cousas se volatilizaram. E êste é o sinistro sintoma da volatilização dos fatos, da história qualitativa, tecida pelo esplendor da imanência.

Nos comentários a Hölderlin, sublinha Heidegger que o supremo imperativo da história resume-se em conseguirmos a familiaridade com as coisas. Mas esta não nos é imediatamente dada. Para encontrar o país natal e gozar do lar paterno, é indispensável a experiência do não-familiar, imprescindível que nos percamos no estrangeiro e no exílio. Deve-

(26) Ibid., pag. 128.

remos fundar o lar, pela navegação. Esta "navegação" para o "estrangeiro" e o "exílio" exprime, em forma figurada, o percurso histórico do homem. *Atravessamos tôda a dramaturgia da história a fim de recuperarmos a natureza.* Trata-se, o histórico, de experiência transitiva, destinada a nos imergir naquilo que nos será mais essencialmente familiar, isto é, o próprio ser, ganhando atmosfera e contôrno no aconchêgo do país natal.

Parece-nos que semelhante vocação do homem para a proximidade essencial com as coisas, para a vizinhança fecundante com os sêres invocados em plena maturidade, essa atitude em que o homem liberta a essência de tudo quanto se lhe avizinha, é muito bem situada por Rilke na "Nona Elegia":

> "...Estamos *aqui* talvez para dizer: casa,
> ponte, árvore, portal, cântaro, fonte, janela, —
> e ainda: coluna, tôrre, ...Mas para dizer, compreenda,
> para dizer as coisas como elas mesmas jamais
> pensaram ser ìntimamente".

À medida que a história se organiza, à medida que se planifica a ação, a cousa cede lugar ao "objeto" e o fato cede lugar à "função".

Onde, pois, os fatos? Não há fatos, há funções.

E onde o amor, para que se cumpra o "amor fati" nietzscheano?

Só o amor conquista a proximidade essencial.

Tudo se resume na reeducação do homem pelo amor, mas um Amor que o homem ainda desconhece, amplamente centrífugo e liberador.

E as fontes do amor, manam do divino.

PERSPECTIVAS DA "GUERRA NUCLEAR"

•

MARIO MATTOSO SILVEIRA

A expressão "Guerra Fria" pretende designar certos fenômenos políticos, econômicos e militares que vêm caracterizando a época atual a partir do fim da Segunda Grande Guerra. Entretanto, muito antes do rompimento da aliança militar e política com o bloco das grandes potências, vencedoras da conflagração total que envolveu o mundo durante o período de 1939 a 1945, a Rússia já vinha estabelecendo as condições da chamada "Guerra Fria", esperando resolutamente que o conflito básico entre o capitalismo e o comunismo, de acôrdo com as formulações do materialismo dialético, permanecesse no centro do processo histórico, não sendo possível permitir que a cooperação da guerra alimentasse qualquer ilusão.

Logo após o final da guerra a União Soviética pressionava o centro-oeste e o sudoeste europeu, ao mesmo tempo que agitava ao máximo a situação no extremo oriente e na China, forçando os Norte-Americanos e Inglêses a impedir o seu avanço onde fôsse possível nos chamados vácuos de poder. Tal jôgo de interêsses e pressões criou um padrão histórico específico, ao qual denominou-se comumente de "guerra fria", e que, não fôra o aparecimento de um fator inteiramente novo na estratégia militar e política, teria dominado a cena da história nos moldes duma política clássica das balanças de poder. Afirmações como as de Stalin, enunciadas por ocasião da conferência de Potsdan, em duas declarações políticas distintas, deixaram claro que a chamada "guerra fria" não era, de forma alguma, produto de um mal-entendido desnecessário, o que, em virtude dos acontecimentos históricos subseqüentes, ficou amplamente demonstrado. — Foi em Potsdan que Stalin teria declarado em duas ocasiões que "um govêrno livremente eleito em qualquer dos países da Europa-

Oriental seria anti-soviético, e isto não podemos permitir" (dos jornais da época). Um ano mais tarde, em junho de 1946, Maximus Litvinov respondia a um correspondente que "se as nações do ocidente cedessem às pretensões de Moscou relativas a Trieste, ao Danubio e ao restante, não haveria qualquer relaxamento na tensão porque isto levaria aquelas nações e o Ocidente a defrontarem-se com uma nova série de reivindicações." (dos jornais da época).

As premissas que determinavam a maneira pela qual os soviéticos colocavam os problemas naquela época, idênticas às atuais, derivavam e derivam, do caráter do regime imperante na Rússia que vê a ordem comunista em luta contra a ordem capitalista. A conseqüência da aplicação de tais premissas a tôdas as circunstâncias do jôgo político levaria os campos por elas divididos a uma luta armada global nos moldes da "guerra total" do período anterior, não fôra a entrada em cêna do novo fator da estratégia militar e política, consubstanciado nas armas nucleares.

Em conseqüência da nova situação criada pela existência das armas nucleares os velhos padrões clássicos das balanças de poder e os recentes moldes da "guerra total" sofreram um condicionamento que os reestruturou conforme linhas da fôrça ainda inéditas. As tentativas de interpretação da nova situação mostraram claramente que as formulações stalinistas tinham ficado anacrônicas de um dia para o outro, o mesmo sucedendo com os sistemas de alianças que o mundo Ocidental tentou estabelecer com o Oriente não-comunista. A política marxista, em germe no fim da Segunda Guerra Mundial e posta em desenvolvimento nos anos posteriores, deveria ter produzido resultados muito mais rendosos em têrmos de conquistas territoriais. Entretanto, os soviéticos foram barrados na Grécia, na Itália, na Iugoslávia e em diversos outros setores, onde pretenderam expandir-se, conseguindo-o a meias, porque uma nova estratégia dominava o panorama global, paralisando a possibilidade da penetração maciça que, nos têrmos clássicos e da "guerra total", era extremamente favorável às suas condições militares. O mundo assistiu surprêso o reflorescimento de uma Europa enfraquecida e devastada pela conflagração total, que a percorrera em todos os sentidos, ao lado do ameaçador colosso soviético que, em condições normais, teria se abatido fatalmente sôbre ela, como se abateram, mil anos antes, os povos gotônicos sôbre o mundo antigo. O poder militar clássico e o poder industrial da nação norte-americana teriam sido insuficientes

para deter a vaga russo-oriental, não fôra a entrada em cêna das armas nucleares. Os Estados Unidos, o Canadá, as nações Latino-Americanas e a Austrália teriam assistido passivamente o desmoronar do Ocidente Europeu sob a vaga Oriental enquanto aguardariam o momento fatal de um embate definitivo, com perspectivas extremamente desfavoráveis para êles, não fôra a posse que detinham das armas nucleares.

Com a difusão dos segredos atômicos, a situação criada mudou no curto período imediatamente posterior a 1945. Se no fim da Segunda Guerra Mundial as armas atômicas paralisaram a expansão oriental, enquanto permitiam a esperança de que o Ocidente conseguiria impôr os seus valores ao Oriente, após a obtenção dos segredos atômicos pelos russos ficou também a iniciativa ocidental paralisada. Enquanto sòmente os norte-americanos possuiam armas atômicas, feriam a essência dos valores democráticos as contradições da tese que se lhes apresentara para a escolha de uma estratégia triunfante: deveriam adotar uma política totalitária e "atômicamente agressiva", cujo resultado seria o seu incontestável domínio mundial. — Mas o povo norte-americano, com o seu sistema capitalista liberal, não estava històricamente preparado para realizar tal síntese. A tese que escolheram criou contradições cuja conciliação dependia da posse exclusiva das armas nucleares enquanto a Organização das Nações Unidas iria regulamentando, democràticamente e no sentido ocidental, tôdas as relações internacionais. Mas a difusão dos segredos atômicos fêz surgir novas teses e integrou tôdas as contradições *num campo único, num processo de totalização paralizante cuja síntese final é o estado permanente de "Guerra Nuclear"*. É evidente que essa síntese, transformando-se em nova tese deve provocar o aparecimento das suas próprias contradições a serem conciliadas através de novas sínteses. Entretanto, *a avaliação da situação apenas permite verificar-se a existência da "Guerra Nuclear" como tese fundamental da nossa época histórica.* O exame de alguns aspectos característicos da época deve mostrar as suas linhas de fôrça, os seus centros de gravidade e as suas polarizações históricas.

Os soviéticos, muito hábeis na interpretação dialética da história, apesar de prejudicados pelo seu materialismo científico, procuraram conciliar as contradições da "Guerra Nuclear" com a anti-tese da "coexistência pacífica", premissa da "guerra psicológica" e da "guerra ideológica", a fim de alcançarem, como síntese, o domínio mundial.

A "coexistência pacífica", como ficou visto, expressão característica da "Guerra Nuclear", apenas expõe, na sua estrutura mais íntima, a "maquillage" da técnica soviética de conduzir a "guerra fria", esta última mera tática da estratégia global da primeira. Ilude-se no Ocidente quem pensa na paz como uma possibilidade concreta, quem pensa em neutralismo como meio de conciliação, pois, a "Guerra Nuclear" está aí, em pleno processo, como fato concreto e inelutável.

Decorre da situação de fato estabelecida pela "Guerra Nuclear" que nenhuma medida política, ou medida social e econômica com alcance político, escapa aos seus campos de fôrça. A atual situação imperante em Cuba é um exemplo disto. Mas a situação da Alemanha, em particular a de Berlim, a situação da Coréia, do Vietnam, do Laos, do Tibet e de muitas outras regiões onde o conflito assumiu aspectos militares, demonstram também a vigência inconfundível da estruturação das situações gerais pelo padrão único da "Guerra Nuclear". Dois fenômenos mais aparentes caracterizam os processos totalizantes dessa nova forma de guerra — a dicotomização territorial e a inversão da polarização econômico-política dos setores diretamente afetados. Êsses fenômenos independem da vontade dos dirigentes e são supra-determinados pelos processos de mentalização dos campos concretos que a "Guerra Nuclear" condiciona. Dois exemplos gerais são suficientes para esclarecer os processos mencionados. A dicotomização territorial deu-se, com a máxima evidência desejável, na Coréia onde nenhum dos antagonistas conseguiu superar a estruturação paralizante e dicotômica produzida pelo novo efetor da história. A inversão da polarização econômico-política deu-se em Cuba e o esfôrço gigantesco tentado pelos interessados no sentido de estabelecerem um novo "statu-quo", respeitando as polarizações anteriores, foi inútil. (A reunião da OEA em Punta del Este é uma parte do processo; a tese ali defendida pelo Brasil, é o exemplo flagrante da inutilidade da tentativa conciliatória, eis que as linhas de fôrça da estruturação transcendem qualquer estratégia otimista).

No interior dos campos de fôrça estabelecidos pela nova situação é que se desenvolve a luta da União Soviética contra o Ocidente e é por aquêles campos de fôrça que também se explicam as divergências recentemente vindas à luz quanto às relações internas do campo comunista internacional.

Essa luta, marcada também pelo contraditório pan-eslavismo ultra-nacionalista da União Soviética, apenas oculta a verdadeira natureza do conflito básico da nossa época.

Muitas expressões têm sido cunhadas para definir os fenômenos marcantes do período histórico que atravessamos sem, contudo, esgotarem o seu sentido total. Fenômenos designados por expressões como "o despertar da consciência nacionalista dos povos subdesenvolvidos", "explosão demográfica", "era da automação", "era do jato", "era da astronáutica", "era do espaço", "era da tecnocracia", "era da cibernética", marcam também profundamente os tempos presentes sendo que, naquelas expressões, tenta-se captar o seu sentido dinâmico e totalitário, as suas tensões extremas e globais. Outras expressões, usadas em setores mais especializados, falam em "era do consumo em massa", "era da padronização", "era do condicionamento pela automação da propaganda", etc., tendendo ao mesmo significado globalizante, característico da época. O mesmo sentido apresentam as menções à "volta à barbárie spengleariana" ou "a nova idade média berdiaefiana". É que a técnica, mãe da "Guerra Nuclear", promete a cornucópia inesgotável dos bens de consumo e das manipulações totais do homem, da natureza e do "espaço cósmico", enquanto, por outro lado, com o Juno-biface, acena também com a terrível destruição decorrente dos seus condicionamentos paralizantes e dos seus potenciais de destruição direta.

Diante de tais fenômenos e contrastes é justo que não se encontrem expressões que definam nìtidamente a situação global da nossa época. Noutros tempos históricos também foi assim. Poucos foram na antiguidade os que intuiram com precisão o significado totalizador das guerras do Peloponesco e das guerras púnicas. Agora, na nossa época, o máximo obtido como esclarecimento comum tem sido expressões como aquelas mencionadas acima, as quais apenas enfocam aspectos particulares de elementos estruturados num processo total que é a nossa História.

Nesse emaranhado de processos de auto-regulagem e retro-ações, deve-se encontrar os sinais das linhas de maior fôrça e dos focos de polarização. Um impossível salto para o futuro permitiria a observação do processo na sua totalidade e o traçar mais exato das suas curvas e derivações secundárias. Entretanto o exame dos mapas políticos do mundo atual mostram certas linhas que dividem rìgidamente dois espa-

pos antagônicos — o Ocidente e o Oriente — evidenciando infiltrações cristalizadas nos dois sentidos. Mas a observação das rígidas fronteiras políticas não esgota o problema da localização dos antagonismos. Outras fronteiras percorrem o mundo, dividindo-o de diversas maneiras. Fronteiras ideológicas, fronteiras sócio-econômicas, fronteiras tecnológicas, fronteiras "atômicas" e fronteiras "culturais" cruzam-se num emaranhado invisível e extremamente flúido. Pode-se dizer que em nenhum ponto expressivo do planêta, enquanto campo inteligível da história, existe, na atualidade, um processo íntegro de cultura ou civilização. Todos os processos particulares são absorvidos pela totalização, modificando-a e sendo modificados por ela. A suposição de que existe a possibilidade de qualquer processo autônomo é fruto da ilusão de ótica provocada pela paralização instituida pelo fenômeno da "Guerra Nuclear". Mas tal paralização é também ilusória, não representando senão um aspecto momentâneo do dinamismo próprio da estruturação provocada por aquêle novo fenômeno. A tentativa de Nasser, a República Árabe Unida, apresenta-se como um belo exemplo de tal situação pois o dinamismo da "Guerra Nuclear", que parecia permitir o estabelecimento de uma "pausa" no váculo político em que, aparentemente, se havia tornado o oriente médio, impediu a tentativa do estabelecimento de um particular "mundo árabe" à margem do processo total, que parecia viável justamente em virtude dêle. Deve-se notar ainda que, no plano da estratégia militar, como em todos os outros, as linhas de fôrça passam pelas calotas polares, envolvendo o planêta inteiro. O movimento de Gandhi, continuado pelos atuais líderes da India, também foi impedido, e pelas mesmas razões, de evoluir na sua pureza de princípios.

Tentativas têm sido feitas por pensadores da nossa época no sentido de avaliar a situação. Alguns entreviram com nitidez a totalidade do problema muito antes do início da "Guerra Nuclear". Junger e Heidegger, por exemplo, aprofundaram mais a questão, encontrando, em têrmos excessivamente técnicos, para serem assimilados antes que tudo se torne fatalmente claro, que se trata de "cruzar a linha" ou de "estar sôbre a linha" do "nihilismo perfeito" (1) em vista da

---

(1) MARTIN HEIDEGGER — "Sobre la Question del Ser" — tradução de German Bleiberg — Revista de Occidente — Madrid — 2.ª edição — 1958, do original em língua alemã "Zur Seinsfrage" — Vittorio Klostermann, Francfurt Meno, 1956 pag. 11 e segs.

mobilização total do homem (e portanto da "história") sob a forma trabalhador (dotação total de sentido pela forma do trabalho) [2]. "Estar sôbre a linha" ou "cruzar a linha", que poderá levar à catástrofe planetária ou a uma nova "abertura" entrevista de uma posição "trans-lineam" e do aprofundamento do "pensar memorativo" [3]. Não há dúvida quanto ao esclarecimento trazido por êsses pensadores. Entretanto colocam êles a questão em têrmos ontológicos que envolvem o mistério do "ser" e do "ser cruciforme" [4]. Sartre, na sua "Crítica da Razão Dialética", quando expõe o seu método progressivo-regressivo [5] não explica claramente os centros de gravidade, não chega a uma síntese e apresenta "totalizações" extremamente fragmentadas, ao contrário de Heidegger que apresenta uma síntese extremamente densa. Por outro lado, pensadores do porte de um Mannheim, [6] de um Rostow [7] (enquanto "pensador") e de um Toynbee [8] percorrem amplos âmbitos particulares da antropologia cultural, da economia, e da história onde, apesar das suas generalizações, não chegam a colocar os fenômenos nos seus têrmos mais globais. O mesmo sucedeu a Machiavel, no Renascimento, quando não compreendeu as grandes transformações geo-políticas de sua época a que reduziram o mundo mediterrâneo à insignificância, ao abrirem-se as rotas do oceano. Com razão pergunta-se porque êle não advertiu Veneza e Gênova a ultrapassarem Gibraltar. A resposta é que Machiavel movia-se num horizonte geográfico limitado pelo Império

---

(2) Idem, l. citado — pags. 23 e segs.

(3) Idem, l. citado — pags. 75 e segs.

(4) Idem, l. citado — pags. 52 e segs.

(5) J. P. Sartre — "La Critique de La Raison Dialetique", principalmente na parte inicial "Question de Methode" — Paris, Gallimard, 1960.

(6) KARL MANNHEIM — "Diagnosis of Our Time" — 1954 — Routledge and Kegan Paul Ltda., Londres — no qual o autor propõe a tese da "Planificação para a Liberdade".

(7) W. W. ROSTOW — "As Etapas do Desenvolvimento Econômico". Zahar Editores — Rio de Janeiro — 1961 — tradução do original da língua inglêsa "The Stages of Economic Growth" (A Non Communist Manifesto) obra na qual o autor propõe uma filosofia econômica para explicar o processo histórico que se opõe ao economismo marxista.

(8) ARNOLD J. TOYNBEE — principalmente no Livro XII ("Las Perspectivas de la Civilizacion Occidental") do "Estudo de la História" — EMECÊ Editores S. A. — Buenos Aires — tradução do original de língua inglêsa "A Study of History" e, ainda "Civilization on Trial" e "The World and the West (1948 e 1952) reunidos sob o título "Estudos da História Contemporânea" — Editôra Civilização Brasileira S. A. — Rio de Janeiro — 1961.

Romano, no qual Gibraltar era ainda as Colunas de Hércules. Assim também, em alguns pensadores atuais, o horizonte histórico permanece determinado por centros de gravidade política e cultural já desintegrados.

Enquanto mantêm-se oculto o verdadeiro sentido da História dos nossos tempos e não surge, na evidência, o modêlo do gesto a ser feito para alcançar a plenitude das possibilidades abertas pelo momento, a fascinação e a angústia dirigem os passos e os pensamentos de todos os que estão vigilantes pois, diante das promessas da técnica e da sua fascinação, ergue-se a sombra da destruição nuclear. Diante do "livre-arbítrio", da indefinível liberdade, alonga-se o vulto sinistro da esteriotipização totalitária. Diante dos supremos e intangíveis valores do espírito, ameaçam as fôrças cegas da materialidade. Jôgo de luz e sombra entre fronteiras fluídas e invisíveis que, entrelaçando nas consciências de cada ser vigilante, refletem uma espectativa e uma angústia planetárias que, em última análise, é o "ultimatum" da nossa época a todos e a cada um.

Nesse limiar do mistério, nessa "Guerra Nuclear", a esfinge promete devorar a todos caso não seja decifrado o seu enigma. Na "Guerra Nuclear" os objetivos estão localizados na estrutura ontológica da "existência", as explosões nucleares dão-se em vácuos demográficos, fora da zona planetária da "existência", além da História, supra-ordenando-a. Os efeitos das explosões nucleares, dão-se nas fronteiras invisíveis e fluidas que percorrem os sistemas afetivos humanos, enquanto as fronteiras políticas mantêm-se aparentemente rígidas. O "Fallout" atômico, a queda de particulas ativadas, é um fenômeno secundário e a construção de abrigos contra os seus efeitos uma atividade inútil pois, a desintegração se dá na intimidade ontológica da zona da "existência". É a mentalização da guerra; é a guerra que a partir da mente dos físicos e estrategistas atinge a mente planetária em geral desintegrando todos os esquemas anteriores a uma nova ordenação ainda oculta.

A consciência de que não é possível determinar por enquanto, a essência da situação, não impede que se tente indagar sôbre a possibilidade de uma perspectiva da qual se possa vislumbrar as linhas de fôrça e o centro de gravidade da História contemporânea. Essa a tarefa mais urgente a ser proposta ao pensamento atual, com tôdas as suas inevitáveis implicações para uma política nacional, se é que tal expressão ainda pode ter algum sentido concreto ou inteligível.

A TEMÁTICA NA TAPEÇARIA BRASILEIRA

MURILO RIBEIRO

As exposições de tapeçaria do Atelier Douchez-Nicola e de Genaro de Carvalho, provaram a existência efetiva de uma nova expressão plástica no Brasil: um novo modo de expressão, finalmente, que integra a arte no "habitat".

O crítico José Geraldo Vieira, apreendeu perfeitamente o seu significado, ao escrever: "já existe de fato, uma tapeçaria brasileira, tanto a dos índios, com seus motivos geométricos, como as de Genaro, com seus motivos do Recôncavo e a de Douchez-Nicola, com uma estilização humanística.

Seria justo falarmos em "tapeçaria brasileira" sem defrontar com o problema da existência de uma arte nacional? Apesar do tema despertar uma antiga e enorme controvérsia, inclusive, às vêzes, mesclando atitudes políticas às estéticas, aceitamos definitivamente a "Arte" posta em termos de sentido universal, levados pela conclusão de inúmeros filósofos e ainda pelas obras dos próprios artistas. Para não alongar e afastando qualquer participação nessa infecunda polêmica, preferimos dizer que, atualmente, as culturas se integram, num diálogo intenso e benéfico entre os povos, quase diríamos, numa permuta de valôres. A máquina, produto típico da civilização ocidental, circula livremente em todos os países orientais; o trinômio rádio, telégrafo e imprensa, espécie de sistema nervoso da face da terra, integra-nos cada vez mais na mesma problemática, no franco entendimento e num idêntico mundo de valores.

As artes, fatalmente, são as antenas dos acontecimentos universais. Seria difícil apontar-se a origem do tachismo, eclodido, ao mesmo tempo em tôda a parte, formando o cerne e o nascimento de expressões que tomaram, em cada região que floresceram, coloridos e atitudes particulares. Assim, a libertação do dinamismo individual, denominou-se, nos Estados Unidos, "Action-painting"; na Europa, tachismo pròpriamente dito, e, no Extremo Oriente, embora revestido de uma expressão caligráfica, não fugiu à linha determinante. Inversamente, o cubismo não é mais considerado uma atitude ou maneira tipicamente francêsa.

Nas formas de arte, seria simplório negar a participação das condições intrínsecas de cada região, povo, geografia e meio social. O ambiente humanístico, o meio físico e a dimensão poética são por demais diferentes para não se manifestarem nos temas e na maneira de tratá-los. Como esperar, portanto, de um artista brasileiro que se expressa livremente com tôda a fôrça de sua individualidade, a mesma linguagem, o mesmo Cânon, rígido, racional e ascético de um Mondrian, Van Doesburg, Sofie Tauber-Arp, Max-Bill, etc? E não se faz, também, uma "arte brasileira" só porque se reproduziu uma bananeira, uns passos de macumba ou qualquer tema folclórico.

A sensibilidade criadora brasileira caracteriza-se por três elementos, constantes em todo bom artista: senso de medida, harmonia e fantasia. As duas primeiras provêm do nosso hereditário lastro greco-latino. A última provem

da eclosão das condições climáticas, exuberância da natureza, colorido e miscigenação racial. Ingênuo é o artista brasileiro que se propõe, de antemão, a criar uma peça artística brasileira. Excluindo-se o julgamento qualitativo, poder-se-á agrupá-la dentro das tendências nìtidamente brasileiras ou considerá-la um fruto apátrida. Como exemplos de artistas bastante diversos e, ao mesmo tempo de sensibilidade tipicamente brasileira, podemos citar Volpi, Tarsila, Bonadei, Di Cavalcanti, Cássio M'Boy e Portinari. Nota-se, nos seus trabalhos, uma utilização de temas nacionais ou um tratamento dos mesmos segundo uma formação européia; mas, acima de tudo, evidencia-se uma vocação realizada na maneira culta de como se apropriam dêsses assuntos. Na arquitetura, Oscar Niemayer e Le Courbisier, participam do mesmo movimento que renovou a arte da habitação. Ambos pugnaram por uma maior funcionalidade e melhor aproveitamento espacial. Nêles, reconhecemos a presença de uma formação, uma mesma atitude. E, contudo, quão diversas são as suas obras! Courbusier é um cartesiano, bem francês nos esquemas rígidos e aproveitamento de materiais europeus. Niemayer é um lírico, um barroco, um brasileiro.

No Brasil, a tecelagem é um artesanato que os nativos cultivaram e ainda cultivam espontâneamente. Usando sempre a mesma técnica primitiva herdada dos antepassados é, às vêzes, enriquecida nos seus elementos decorativos pela imaginação ingênua de um dos artesões. Esta atividade infelizmente, por muito tempo viu-se relegada a um plano secundário.

É lamentável que, no passado, a arte de tecer nativa não se incorporou à nossa arquitetura.

Os três artistas citados por José Geraldo Vieira, sem sofrer qualquer influência indígena, reavivaram o antiqüíssimo artesanato, incorporando-o ao "habitat" nacional, transformando-o num grande elemento decorativo para a arquitetura moderna. As grandes superfícies lisas, a iluminação bem distribuida, as côres e os materiais corretos das paredes, solicitam a tapeçaria. Enquanto um quadro é sempre a presença do artista numa casa, "anterior" mesmo a qualquer arquitetura, a tapeçaria se integra na mesma, fazendo parte da sua decoração e harmonia.

Genaro e o Atelier Douchez-Nicola representam duas atitudes nìtidamente distintas. Enquanto Genaro utiliza o elemento nativo — tanto no uso das agulhas, como na temática — os dois artistas de São Paulo prendem-se à tradição do tear.

Genaro de Carvalho inspira-se na flora e fauna exuberantes do litoral baiano, nas côres nativas que enfeitam a temática de seus cartões ou desenhos.

Douchez, de formação européia, deslumbrado pelo barroco brasileiro, liberta-se da austeridade ancestral e nas suas criações de cunho abstrato, utiliza-se de curvas ousadas e de fantasia de formas.

Nicola, com jogos harmônicos de côres e ritmos, evocando vagamente o mundo infantil das flôres e dos balões, compõe, também, uma atmosfera das festas tradicionais do São Paulo antigo e colonial.

Os três temperamentos, apesar de diferentes, traduzem com seus caracteres plásticos, a mesma inspiração nacional o que os torna inconfundíveis ante as escolas francesas de Lurçat, Corbusier e outras; das tapeçarias austríacas de Biljan-Perz e Herbert Boeckle, expostas na 5.ª Bienal e as de Luis Cienfuegos, da representação espanhola da última Bienal.

Seria temerário prever-se o futuro de nossas duas escolas, a de Salvador e a de São Paulo. Mas, afirmamos com satisfação, que no futuro, com esta renovação, a arte da tapeçaria ocupará um lugar de destaque na história das artes plásticas do Brasil.

DUAS ARTES PRIMITIVAS

LAÍS MOURA

PRIMITIVO é um têrmo frequente na crítica e na história da arte dêste século, qualificando ou designando as manifestações artísticas de épocas e povos cujo denominador comum é pertencerem a um estágio elementar de evolução material, intelectual ou estilística. São consideradas primitivas a arte da pre-história, a arte "tribal" ou das civilizações contemporâneas ditas retardadas, as fases arcaicas dos estilos (primitivos italianos, arte primitiva do Egito, etc.). O derivado PRIMITIVISMO é usado relativamente às obras de indivíduos de mentalidade simples e desprovidos de erudição artística ou daqueles que, embora possuindo uma certa carga cultural, procuram preservar em suas criações uma visão ingênua e espontânea. Costuma-se ainda relacionar as artes primitivas e primitivistas com as expressões artísticas das crianças e dos alienados mentais. Concepções da realidade isentas de elaboração racional, desenvolvidas segundo uma lógica particular e artìsticamente materializadas por autores ignorantes dos cânones eruditos de harmonia, resultam nestas obras de diferentes origens, em semelhanças, e, até mesmo, constantes, formais e conceptivas.

Contudo, nem mesmo a todos os povos contemporâneos que, por motivos diversos, permaneceram numa etapa humana ultrapassada pelos demais, e que com maior propriedade chamamos primitivos, cabe rigorosamente o têrmo. Devido a contactos com homens de outras regiões cujo progresso seguiu uma marcha mais ou menos normal, alguns dêstes povos foram modificados, perdendo seu caracter pròpriamente primitivo, como é o caso dos africanos, siberianos, lapões, oceânicos: outros como os pré-columbianos, parte dos australianos e dos índios da América do Norte sucumbiram culturalmente diante das forças civilizadoras. Certas tribos, entretanto, habitando ou refugiando-se em regiões menos propícias, foram poupadas. Localizadas no extremo sul do planêta, nos oferecem os exemplares do que o homem produz na fase em que sua condição material e intelectual são das mais rudimentares. Suas criações têm carater realmente primitivo e são comparáveis às da Idade da Pedra. São êstes grupos constituidos pelos bushmen do sul da África, pelos habitantes da Terra do Fogo e pelos aborigenes de Austrália. Êstes últimos principalmente, devido à continuidade de sua sobrevivência milenar e à riqueza qualitativa e quantitativa de suas produções, abrem novas perspectivas para o estudo das origens da criação artística no homem, preenchendo as lacunas deixadas em nosso conhecimento devido às limitações impostas pela arte da pre-história.

A arte das civilizações primitivas responde em primeiro lugar a uma função mágica ou religiosa e depois atende a um prazer estético. O objeto artístico é significativo para uma dada comunidade na medida em que é capaz de dar realidade ao invisível, tornando-o visível e controlavel. No estado mágico o mundo invisível é povoado por fôrças desconhecidas, pelos temores e desejos dos homens; no religioso, inclui tôda uma concepção do universo. Concordando com a afirmativa de Leroi-Gourhan de que nada existe no comportamento estético do primitivo que não persista nos grupos humanos mais cultos, a função de "dar realidade" não tem sido atribuida à arte apenas pelos povos menos evoluidos. É, ao contrário, verificada constantemente, pelo simples motivo da arte ser essencialmente meio de introduzir no mundo dos sentidos as forças espirituais, de estabelecer a correspondência entre as duas realidades que dividem o homem: a física percebida por seu corpo, a imaterial onde vive seu espírito. Essa função que a arte preenche entre os povos primitivos para tôda uma coletividade, na sociedade moderna, por exemplo, desempenha para um indivíduo, o artísta, cuja aspiração é sempre concretizar, através da arte, aquilo que suspeita vagamente em seu íntimo. Também a crença na encarnação

do espírito ou das fôrças sobrenaturais na imagem concebida e no poder por ela adquirido encontra eco em tôdas as artes religiosas civilizadas, como provam as muitas crises de idolatria registradas na história.

MANA é uma palavra melanesia, adotada pelos antropologistas, significando fôrças transcendentais, poder sobrenatural e outros conceitos semelhantes. Acreditando suas figuras impregnadas de "mana", os primitivos multiplicam em esculturas, desenhos e pinturas as deusas de fertilidade, os animais que pretendem caçar, os símbolos significativos de seus desejos. E quando se preocupam com o culto dos ancestrais é esta fé que os leva a considerar a imagem esculpida do morto como receptáculo de sua alma. Deve-se sobretudo a êste fato a expansão e o aperfeiçoamento técnico da escultura em inúmeras sociedades. Também as peças que se nos apresentam como simplesmente decorativas são, em geral, detentoras de uma presença invisível, devido ao simbolismo nelas contido. Algumas de suas formas resultam da estilização progressiva da figura, outras, que aparentam ser puramente geométricas, são empregadas com sentido determinado, variável de tribo e, às vêzes, de indivíduo para indivíduo. O círculo, por exemplo, pode estar associado ao sol, a linha em ziguezague à água e assim por diante. Ainda que desprovido de significação, um simples traço impresso em uma arma ou um objeto qualquer, carrega-se de magia para o primitivo que, ao inscrevê-lo, projeta-se no objeto e como que toma posse dele. A tendência do homem a imprimir sua marca nas coisas que o cercam constitui um dos fatos explicativos da origem das artes ornamentais.

A VI Bienal de São Paulo ofereceu-nos oportunidade de entrar em contacto com arte verdadeiramente primitiva, representada por pinturas em fôlhas de cortes de árvore, originais das tribos da terra d'Arnhein. no norte da Austrália. Esta região é dividida em diversos clans cada qual possuindo totens, mitos, rituais, motivos decorativos específicos. As peças ali encontradas são consideradas, no gênero, as melhores do continente, devido ao formalismo e ao sábio emprêgo das côres. São recentes, pois em virtude das condições climáticas e da insalubridade locais, não podiam ter mais de um ano na época em que foram recolhidas (1926-1959). Seus temas versam sôbre a mitologia destas tribos, incluindo animais totêmicos (canguru, crocodilo, avestruz) e outros relacionados com a caça e a pesca. Êsses trabalhos figuram nas paredes das cabanas ou são usados nas cerimônias de iniciação, revelando ao noviço os mitos esotéricos do clã.

Dispondo de materiais e instrumentos dos mais simples, o aborígine australiano consegue obter em suas pinturas excelentes resultados, que demonstram considerável senso estético. Servem-lhe de pincel feixes de fibras, bastões de madeira, fôlhas de palmeira ou os próprios dedos. Suas côres limitam-se ao ocre amarelo e vermelho das terras colorantes, ao branco do caolim, ao preto do carvão de madeira. São aplicadas sôbre a superfície fibrosa vegetal, criando contrastes e francas harmonias de tons opostos.

As obras que estiveram expostas na Bienal evidenciam a bidimensionalidade, o geometrismo e a simplificação características de visão da maioria dos povos primitivos. Se nelas não existe preocupação analítica em relação à figura humana cuja representação é quase informe, nos animais, ao contrário, há uma observação perspicaz e um convencionalismo de interpretação mais rigoroso. São inclusive concebidos segundo uma perspectiva "radioscopica", que deixa transparecer na pintura os órgão internos e o esqueleto. A importância vital dos animais para êstes homens caçadores e pescadores, explica a dferença de tratamento formal entre a figura daqueles e a do homem.

Da maior significação é a textura pintada, algumas vêzes estendendo-se por tôda a superfície, outras restringindo-se ao objeto representado. Triângulos, barras, retângulos, círculos, preenchidos com pontos, linhas intermitentes, retas intercruzadas, pequenas paralelas ou apenas contornados com grossas linhas

nas côres usuais, além de seu valor estético, respondem a todo um vocabulário simbólico, tanto formal quanto cromático. Uma composição de linhas que se encontram em círculos e que limitam zonas achuriadas pode ser uma espécie de mapa, onde as linhas são caminhos, os círculos, fontes e o achuriado indica a topografia do terreno. Embora variando em significação, certas formas ou padrões são repetidos frequentemente. A espiral, os círculos concêntricos, a linha em ziguezague, as formas denteadas pertencem ao repertório formal dos aborigines australianos. Empregadas sucessivas vêzes numa mesma composição, em diferentes posições, tamanhos e côres, marcam enfàticamente o rito característico da arte destas tribos.

Obedecendo a um forte sentido composicional as grandes linhas tendem a fechar em formas geométricas regulares e as demais são criadas em conformidade com estas, no mais total ajustamento de umas com as outras e com o conjunto. Por esta qualidade aliada ao equilíbrio que se desprende da distribuição das massas, à segurança do traço, à sapiencia do colorismo, à peculiar lógica do espaço, à originalidade da inventiva é que a arte dêstes indígenas nos atrai, apesar de impenetrável em seu significado profundo para os que não participam das crenças e da visão do mundo por ela expressas.

* * *

As artes chamadas primitivas, e as demais manifestações artísticas não eruditas, a "arte bruta" como as designa o genial pintor Dubuffet, vem exercendo atração nos artistas modernos há cêrca de oitenta anos. Por ocasião da Exposição Universal de 1889, em Paris, Gauguin entusiasmava-se pelo pavilhão javanês e Van Gogh escrevia a Emile Bernard, referindo-se à arquitetura primitiva do Egito e do México pre-columbiano: "...em seu carater há algo de significativo, alguma coisa em que se pode ter fé". No comêço do século, o interesse suscitado pelas produções das sociedades tribais entre os fauvistas, expressionistas, cubistas, levou artistas como Nolde e Gauguin a partirem para ilhas dos Mares do Sul, outros, como Matisse, Derain, Braque e Picasso a colecionar peças das artes daqueles povos, além do aparecimento de autores que deram início ao estudo sistemático da estética primitiva.

Foi, entretanto, a escultura africana que mais fundo marcou a história da arte moderna devido a sua relação com o cubismo. Os artistas dêste movimento concentraram a atenção no aspecto formal que vinha coincidir com as soluções estruturais encontradas por Cezanne em seu total desconhecimento da arte negra. Nesta época ignorou-se o elemento "significativo" percebido por Van Gogh nas obras primitivas e forçosamente vinculado ao ambiente espiritual e material da sociedade de que procedem. Hoje é diferente a atitude tanto dos críticos e teóricos da arte, que procuram compreende-las nas conjunturas social, material e religiosa em que foram criadas, quanto dos artistas que, como Dubuffet, nelas buscam a criação não intelectual, irracional, simples e pura.

A arte primitiva africana estêve representada na VI Bienal por uma coleção de máscaras da Costa do Marfim, região da Africa Ocidental Francesa, conhecida pela alta qualidade de suas peças esculpidas na madeira. Infelizmente esta exposição não valorizou devidamente os exemplares que ali figuravam devido à ausência de uma complementação didatica, através de textos explicativos, fotografias e legendas indicando pelo menos as tribos de procedência e, por outro lado, pela deficiência da iluminação que deveria destacar cada máscara, seus planos, angulosidades e relevos, evitando o conjunto monótono e inexpressivo tão contrário ao próprio caráter da arte daquele continente.

As máscaras têm papel relevante na vida do africano que, permanecendo em um estágio mágico-religioso e dirigido quase sempre por associações secretas cujos chefes não só presidem o culto religioso como também exercem funções políticas, empresta a todo acontecimento um cunho místico. São de importância relevante a cerimônia de iniciação do adolescente, o culto dos ancestrais e as festas totêmicas. Entretanto, o uso da máscara não se restringe a êstes rituais, sendo empregada para fins mágicos, nos encantamentos de fertilidade, nos trabalhos de proteção contra a feitiçaria, no exorcismo das doenças, na adivinhação, como também, civicamente, para a manutenção da ordem e da justiça, além de ainda servir na guerra e na caça. Representando deuses, ancestrais, animais totêmicos, fôrças da natureza, ou mesmo conceitos abstratos, estas madeiras esculpidas são apenas parte da máscara que deve ser completada com longas vestes, em tecido ou rafia, prêsas em seus bordos, e com uma variedade de penas, fibras, pêlo de animais, contas e conchas que fazem as vêzes de penachos, barbas e cabelos. As máscaras desenvolvem tôda sua potencialidade quando em função nos rituais, movimentando-se ao som dos tambores, identificando-se aos espíritos e interpretando ritmicamente lendas e mitos. Tornam-se, então, objeto de veneração para os presentes que, necessitando dos favores dos espíritos ou procurando aplacar-lhes a ira que gera a desgraça, esforçam-se por agradá-los, usando para isso de diversos meios, dos quais a oferenda é bastante comum.

A escultura testemunha a unidade estilística do vasto continente negro, pois dentro de uma diversidade de concepção que vai da estilização quase abstrata, como a de uma máscara Bakota, ao realismo, Yoruba por exemplo, encontramos as características unificadoras que acusam imediatamente o formalismo africano.

Como nas demais artes primitivas, são essenciais nesta os elementos formais básicos, como o ritmo, a simetria, a ênfase da forma, através das delimitações, da acentuação dos bordos, do tratamento das superfícies. Franz Boas dá especial relêvo às condições técnicas como origem dos atributos fundamentais da forma artística primitiva e a arte da África o confirma em suas conclusões. Do domínio da técnica pelo artesão, da uniformidade e firmeza de seus movimentos é que surge a regularidade formal, a repetição ritmica, assim como "o predomínio do plano, da linha reta e das curvas regulares, como o círculo e a espiral, pois tôdas estas formas aparecem poucas vêzes na natureza e são tão raras que dificilmente teriam se imprimido na mente do homem" (1). O próprio material de que dispõe o escultor africano contribui para a compreensão de seu estilo. Trabalhando quase sempre na madeira, deriva suas peças diretamente de troncos ou ramos de árvores e, portanto, de blocos cilíndricos. Êstes, entalhados com pequeno machado ou faca, imprimem-se de planos e retas que contrastam com as curvas e as superfícies esféricas do volume original. A linha dos contornos resultantes é repetida no desenho em relêvo desenvolvido na madeira macia, pois ainda verde, completando a figura em seus detalhes realísticos, simbólicos ou simplesmente ornamentais. Daí a geometrização, a simplicidade e a oposição de planos, curvas, retas e ângulos. Esta última, responsável pela grande tensão impressa nas obras africanas, tem sido frequentemente interpretada. Considerando a reta e a curva como signos dos princípios contrários da natureza, do estático e do dinâmico, do passivo e do ativo, da ordem e do caos, sua oposição significaria a luta e a união destas fôrças no homem e no mundo.

É de se notar também que, como representação ou habitat dos espíritos, as máscaras e estatuetas daquele continente desprezam as proporções humanas, assim como a reprodução fiel do físico ou das feições do homem, mesclando sua figura com atributos animais, de acôrdo com a mitologia vigente.

Habitada por diversas tribos, das quais se destacam a Baule, Gouro, Dan e Senoufo, a Costa do Marfim é região de pouca influência estrangeira,

produzindo arte das mais estèticamente válidas da África. Algumas das máscaras enviadas a São Paulo dão a medida da habilidade técnica, do equilíbrio no jôgo das massas côncavas e convexas, da contenção do ornamento e da beleza da forma concebida pelos nativos daquela área. Foram dispostas na sala da Bienal obedecendo a seguinte ordem: na primeira metade da esquerda para a direita, até a máscara representando uma cabeça de animal, ao centro, predominavam as Baule e Gouro (duas delas eram do tipo Guéré-Wobé); na segunda metade, as Senoufo e Dan.

O tipo Baule apresenta uma superfície ovalada quase regular. Os elementos em relêvo limitam-se às sobrancelhas que, em continuação ao nariz longo e afilado, dobram-se em arco de círculo, aos olhos ligeiramente amendoados e semi-abertos, à bôca pequena e saliente, ao penteado em textura linear ou curvilínea e às escarificações na testa ou nas faces. São volteadas, em geral, por uma banda esculpida em forma denteada. Uma serenidade clássica emana dêstes enigmáticos rostos de madeira. Pouco diferindo da última, a Gouro, tem sua parte inferior alongada e recurvada para a frente e a superior, correspondente à testa, abaulada. Sôbre a cabeça, cornos ou pássaros, completam-lhe a forma elegante e imponente.

Na máscara Dan é dada grande ênfase à forma, no sentido restrito da palavra. Cortes bruscos resultam numa estruturação piramidal de planos, sugestiva da maneira como o estilo evolui da técnica. Não apresentando desenhos ou relevos na superfície, a fôrça e a vitalidade de que está impregnada decorre ùnicamente da forma rígida, firme e impetuosa, com seus bruscos contrastes de zonas de luz e de sombra e suas arestas violentamente quebradas em ângulos agudos. Nas superfícies facetadas destas esculturas podem ser lidas fàcilmente as concepções arquiteturais do cubismo analítico.

A estilização do Sudão e o estilo curvilíneo Baule reunem-se na máscara Senoufo. Como elemento típico, apresenta uma série de projeções esculpidas em forma de chifres, de asas laterais, de pequenas pernas que saem da altura do queixo cujo significado é desconhecido. Leva ainda em sua parte superior uma figura ou uma forma que identifica as funções ou os feitos do indivíduo que a usa. Bastante decorativo êste estilo é aproveitado na produção de "souvenirs" africanos. Os Senoufos possuem também máscaras figurando tão sòmente cabeças de animal.

Da coleção exposta as mais estilizadas eram as duas peças do tipo Guéré-Wobé, em que todos os traços são dramàticamente acentuados até a deformação fantástica ou animalesca.

SIGNIFICAÇÃO DO CINEMA

HÉLIO FURTADO DO AMARAL

Colocar o Cinema em têrmos de universalidade, eis a nossa fundamental preocupação. — Se essa universalidade ingressa como um pressuposto essencial, está ela perfeitamente entrosada com as diretrizes da revista "CONVIVIUM" (veículo do pensamento nacionalista ou na defesa da tese de que a "Cultura Brasileira" não é uma "cultura alienada".

Êsse sentido de universalidade não significa atribuir ao Cinema um tal índice de universalidade que venha a empobrecer ou desfigurar os outros instrumentos ou fatôres de Cultura; não queremos também conferir à Sétima Arte uma posição privilegiada e cupular no universo das Artes (Afinal, não se pode hierarquizar as diversas Artes, sabido que cada uma delas goza de autonomia e de uma formalidade essencial bem específica).

O nosso escôpo é, primordialmente, reconhecer a importância do Cinema no universo da contemporaneidade. Negar essa importância seria um modo de empobrecer o típico do século XX.

O Cinema adquiriu, na atualidade, uma significativa ascendência, graças ao seu extraordinário *dinamismo interior* — sem recorrer ao filosofismo de Epstein — e à sua incorporação ao universo da Cultura. E essa significativa ascendência se define na linha dos ditos meios de comunicação. — Já não lhe pesa um finalismo de Indústria, de Comércio ou de Diversão, existente ao tempo de Lumière de Meliès; passou então por todo um evoluir técnico; encaminhou-se para o domínio artístico, em virtude dos fabulosos esforços e pesquisas filmogenéticas ou pré-filmológicas de Pudovkin, de Eisenstein, de Kulechov, de Dulac, de Delluc, de Canudo, de Spottiswoode, de Arnheim, de Richter e Epstein e de tantos outros.

Recentemente, ultrapassado o sincretismo primevo, tendendo a uma libertação artística, o Cinema passou a ser encarado como objeto de ciência: Cohen-Seat, em "ESSAI SUR LES PRINCIPES D'UNE PHILOSOPHIE DU CINÉMA", lançou as bases da Filmologia. E esta pode ser, sumàriamente, definida como o estudo dos fatos fílmicos e cinematográficos, segundo uma perspectiva estética, psicológica e sociológica. — Cohen-Seat fundou o "Institut de Filmologie", anexando-o à Universidade de Paris; organizou a importante mas inconstante "Revue Internationale de Filmologie". — Sua obra continua.

A nossa meta está então traçada: estudar e analisar o fenômeno ou o instrumento Cinema nas suas diversas nuanças: enquanto objeto e fator de pesquisa; enquanto ressonância social ou psicológica; enquanto vinculação artística; enquanto momento crítico; enquanto explicitação de problemáticas. Em síntese, o Cinema como esquema filmológico, como documento histórico ou artístico (esquema filmogenético), como problemática ou como crítica.

O Cinema não existe só como entidade autônoma ou um todo amorfo ou sibilino. Cinema é antes de tudo o resultado de um esfôrço conjugado de cineastas ou de criadores, de teóricos ou de filmólogos e de críticos.

Bergman, seja por causa de "NOITES DE CIRCO", seja em virtude de sua filmografia, teve uma fundamental contribuição: formalizar a plena simbiose entre o roteirista e o diretor, na filmogênese. Mas Bergman não é, em sua terra, o único: há Sjoberg. — E Sjoberg é cineasta, embora só citemos seu filme "SENHORITA JÚLIA".

Gosho para nós revelado principalmente em "O CORVO AMARELO" (Cf. o artigo do Dr. Antônio Carlos Pacheco e Silva Filho em "FOLHA DE SÃO PAULO", de 19 de novembro de 1961) — Kinugasa, Mizoguchi, Naruse e Kinoshita engrandeceram o cinema japonês. (É interessante ler a entrevista que o crítico Rubem Biáfora concedeu ao jornal "TRIBUNA DA IMPRENSA", de 9 de agôsto de 1961).

A dupla Zavattini-De Sica, Rossellini, Visconti e Fellini não representam tanto uma estruturação no Neo-Realismo quanto uma autenticidade na captação do universo itálico numa perspectiva de contemporaneidade. Fellini por exemplo, em que pesem as limitações ou as influências dos escritores Pinelli, Flaiano, Pasolini ou Rondi, é um criador no sentido pleno: há um universo "felliniano" como há um universo "viscontiano" (E para nós o universo "viscontiano" está plenamente expresso em "ROCCO E SEUS IRMÃOS").

Kubrick é também uma manifestação de uma reação dentro da complicada mística de Hollywood: é, em certo sentido, um outro Orson Welles.

Bresson é um nome isolado: é um autor não vinculado às massas, cheio de estrutura *cartesiana* em sua concepção cinematográfica. Pouco conhecido no Brasil, pois, até hoje, *os católicos* (nós os católicos) não conseguiram ter um contacto com sua obra fundamental, "DIÁRIO DE UM PÁROCO DE ALDEIA". É lamentável!

Truffaut é, a nosso ver, o mais respeitável do grupo da "Nouvelle Vague", ao menos como autor. Os outros não gosto de citar... são outros cineastas.

Alain Resnais não pertence à "Nouvelle Vague"; é um cineasta maduro, embora em seu universo exista ainda um misto de sincretismo e de extroversão. É um cineasta genial, ao menos para nós: um cineasta que se aperfeiçoou nos documentários (Cf. "Toute la Mémoire du Monde", "Nuit et Brouillard"), completando-se em "Hiroshima, mon amour".

A nosso ver, Resnais já estava plenamente realizado em "Van Gogh", documentário de 19 minutos, e com o qual temos uma extraordinária intimidade, embora sintamos que compreender o seu universo represente aspectos de mistério.

Não falemos de Chaplin ou de tantos outros cineastas...

A citação de alguns cineastas não teve um sentido de transfundir erudição: é a tentativa de mostrar que o Cinema, longe de se constituir numa simples manifestação da Cultura ou da Arte, multiplicou-se e deu um conteúdo dinâmico à Cultura e à Realidade contemporâneas.

Os cineastas assimilaram uma cultura e realizaram uma Cultura em suas obras. Mas êles sòzinhos não realizaram o Cinema; estão sempre pressupondo o trabalho vanguardeiro de estudiosos (digamos filmólogos), de críticos. No domínio da Crítica, há o extraordinário esfôrço de um André Bazin (Cf. "CAHIERS DU CINÉMA" — N.º 91), ora perseguido pelo Pe. Amédée Ayfre (Cf. sua obra "Dieu au Cinéma" ou "Cinéma et Foi Chrétienne").

Juntamente com os cineastas e críticos, lutam os filmólogos, como Cohen-Seat, Leo Lunders, Edgar Morin, Gastaut, Zazzo, Lebovici, Heuyer, etc.; há o gigantesco esfôrço de disseminação da Cultura Cinematográfica, graças aos Professôres Agel, Ruszkowski (para citarmos alguns católicos que realizam um trabalho pioneiro). E aqui não podemos excluir dois núcleos essenciais: *as Cinematecas,* verdadeiras Bibliotecas vivas, e muitas vêzes condições para a

eclosão de uma vocação de cineasta; os Cine-Clubes, elemento fundamental para o problema da Cultura Cinematográfica.

Tudo isso deve ser explicitado: ingressa num conspecto de universalidade, embora nem sempre nos mantenhamos numa atitude objetiva, pressuposta por uma preocupação de universalidade.

E o Cinema Nacional? Seria o Cinema Nacional um Cinema desvinculado da Cultura Brasileira? E o que acontece a êle?

O Cinema Nacional tem a sua história; tem as suas limitações. Merece um estudo aprofundado; e não seria aqui o local para isso. Aliás, a nossa experiência é relativa no assunto, pois, durante quase 5 anos, fomos representante do Banco do Estado de São Paulo na Comissão de Julgamento de financiamento de filmes nacionais.

Humberto Mauro teve sua época; seu nome merece tanto respeito quanto o de Mário Peixoto, cuja obra "LIMITE" permanece serenamente sepulcrada. (Só poucos têm acesso a ela; e não sabemos quem são êsses poucos...)

Apesar de nossa antiga posição, como representante do Banco do Estado, reconhecemos que o nosso contacto com o Cinema Nacional está, pràticamente, cingido a São Paulo. Mas São Paulo é, inegàvelmente, o único dos Estados brasileiros, que tem condições favoráveis para a eclosão de um cinema autenticamente brasileiro... ao menos teve condições. — No Rio de Janeiro, o Cinema encontrou o tema do Carnaval...; em outros Estados, como a Bahia, há uma esperança...

E em São Paulo há alguns nomes-esperança: Walter Hugo Khouri, apesar dos pesares, já tem a seu favor "Gigante de Pedra", "Estranho Encontro", "Fronteiras do Inferno", "Na Garganta do Diabo" e "A Ilha"; Roberto Santos, com "O Grande Momento"; Trigueirinho Neto, com "Bahia de todos os Santos"; Lima Barreto, com "O Cangaceiro", "Primeira Missa"; Rubem Biáfora, com "Ravina". Todos êles podem representar uma esperança; são ainda plenos de imaturidade. Assim, por exemplo, Khouri, à medida que adquire maior treino de criação cinematográfica, vai desvelando seu mundo de poesia.

Urge então que redefinamos a nossa perspectiva em relação ao Cinema Nacional: urge proceder a uma análise de profundidade para que o atinjamos em sua universalidade.

A nossa Secção, inserta na revista "CONVIVIUM" pretende então um sentido de universalidade e de atualidade: constará de uma parte essencialmente de profundidade, de orientação, tendendo a se converter em Ensaios; e de outra, de uma espécie de crônica mensal, um resumo de acontecimentos cinematográficos.

Abarcar o universal no Cinema e relacionando-o à realidade, eis a nossa meta.

CRÔNICA MENSAL

I — *CONGRESSO INTERNACIONAL DO "O.C.I.C."* —

Em junho, o "Office Catholique Internationale du Cinéma" fará realizar, em Montreal, suas já famosas "JORNADAS DE ESTUDOS".

Uma das finalidades fundamentais do Congresso é estudar a Televisão em suas relações com o Cinema, prevendo-se até sugestões por ocasião da filmogênese.

Mas ao lado dessa finalidade, haverá uma preocupação pelo estudo da *missão*, *estrutura* e *funcionamento* dos Centros Nacionais, visando a uma atualização às diretrizes traçadas pela Encíclica "Miranda Prorsus".

Ao Congresso estarão presentes grandes personalidades, como o Prof. André Ruszkowski, o Pe. Leo Lunders, figuras já comuns às Jornadas Aliás, ambos são os grandes nomes do "O.C.I.C.", entidade sediada na Bél-

gica, mas de ampla atividade em todo o mundo, graças aos diversos Centros que lhe são filiados.

II — *JUIZADO DE MENORES* —

O Juizado de Menores de São Paulo está passando por uma ampla reforma no que pertine à questão do Cinema: sua Comissão de Cinema, graças à preocupação de seu Presidente atual, Prof. Leonardo José de Carvalho, começa a reunir as primeiras experiências censórias adquiridas em mais de 5 anos de atividade.

A preocupação fundamental é de tender a uma definição dos filmes segundo a média populacional do menor: adequar a fita ao meio em que é apresentada. Para isso está sendo solicitada a colaboração de especialistas, de diferentes tendências e ideologias, recrutados entre Advogados, Assistentes Sociais, Educadores, Pesquisadores Sociais, Psiquiatras, Psicólogos e Técnicos.

A tese fundamental, defendida pelos Juízes de Menores respeita a definição do nível de idade: os Juízes de Menores, independentemente da federalização ou estadualização da censura, estão reivindicando para si a competência para intervirem em matéria censória, desde que esteja em jôgo o interêsse e a proteção de menores.

Tal linha de pensamento se fundamenta no Código de Menores (Artigo 131 combinado com o Artigo 128, § 4.), na Lei de Imprensa e no Decreto Federal 37.008, de 8 março de 1955 ("Artigo 273 — O Serviço de Censura deverá levar em conta os critérios gerais adotados pelo Juízo de Menores, ou por outras autoridades judiciárias"), considerando ainda alguns acórdãos tanto do Supremo Tribunal Federal como do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo (no caso do filme "CAIÇARA" — "MANDADO DE SEGURANÇA").

Dentro dessa perspectiva, que pretende reduzir o conteúdo da expressão "CENSURA" aos seus exatos limites (defesa da moralidade, das instituições — segurança nacional ou estadual), o Juízo de Menores de São Paulo, de acôrdo com orientação firmada em duas Conferências de Juízes de Menores e consubstanciada no "ESBÔÇO DE EMENDAS AO CÓDIGO DE MENORES" (em tramitação quelônica no CONGRESSO NACIONAL) realiza, desde 1957, um esfôrço censório, através da colaboração voluntária de uma equipe de especialistas.

Diante dessa argumentação, fruto da experiência de Magistrados de Menores, é que se explica a atuação do Juizado de Menores de São Paulo: uma atuação, que assume às vêzes aspectos negativos, mas que tenderá, inevitàvelmente, a um aperfeiçoamento, se Deus quiser.

III — *CURSO DE INTRODUÇÃO À PESQUISA FILMOLÓGICA* —

Visando a predispor o universitário (máxime aquêle vinculado às Secções de Filosofia, Pedagogia, Psicologia e Ciências Sociais), para a Filmologia e por aí a despertar pesquisadores e estudiosos, o INSTITUTO DE PSICOLOGIA EXPERIMENTAL E APLICADA DA UNIVERSIDADE CATÓLICA (SERVIÇO DO PROF. ENZO AZZI) pretende realizar, em 1962, um CURSO DE INTRODUÇÃO À PESQUISA FILMOLÓGICA.

O Curso, de caráter experimental, abrangerá 30 aulas, a partir da segunda quinzena de agôsto de 1962.

Obedecerá às seguintes UNIDADES típicas:

PRIMEIRA UNIDADE — CULTURA CINEMATOGRÁFICA:
Introdução: o Cinema no mundo contemporâneo;
Linguagem Cinematográfica;
História;
Crítica;
Diálogo Filmogenético: sistemática da criação cinematográfica (Exposição de cineastas nacionais) —

SEGUNDA UNIDADE — CIÊNCIA FILMOLÓGICA.

TERCEIRA UNIDADE — PESQUISA FILMOLÓGICA.

Seus Professôres serão os Senhores Enzo Azzi, Álvaro Malheiro, Hélio Furtado do Amaral, Pe. Guido Logger e Samuel Pfromm Netto. E funcionará como Coordenador do Curso o Senhor Hélio Furtado do Amaral.

A matrícula ao Curso, além das exigências próprias, será condicionada à apresentação de um trabalho escrito sôbre um filme de importância, em exibição na ocasião e a entrevista com um dos Professôres. — Quanto ao certificado de aproveitamento, dependerá do seguinte: de um trabalho escrito sôbre problemática do Cinema; de uma pequena pesquisa; e de aprovação em exame oral.

O referido CURSO passará a ser encarado como primeira iniciativa do recém-criado SETOR DE PSICO-FILMOLOGIA do Instituto de Psicologia Experimental e Aplicada.

IV — *CENTRO D. VITAL* —

O Cine-Clube do Centro D. Vital está promovendo um CURSO DE INTRODUÇÃO AO CINEMA, cujo Programa é o seguinte: I — Como se faz um filme; II — Uma experiência no Cinema Nacional; III — O Cinema Mudo; IV — O Cinema Sonoro até 1943; V — O Neo-Realismo Italiano; VI — O Cinema Japonês; VII — A Situação do Cinema em nossos dias; VIII — Teorias Estéticas; IX — Situação da crítica e da censura no Brasil e no Exterior; X — O Documentário; e XI — O Cinema Brasileiro.

O referido CURSO é regido pelos Senhores Álvaro Malheiros, Alfredo Davis Sternheim, Ermetes Ciocheti, Hélio Furtado do Amaral, Marcos Margulliès, Rubem Biáfora e Walter Hugo Khouri.

Ao lado dêsse CURSO, o Cine-Clube continua a promover, semanalmente, suas reuniões com debates de filmes.

A última a que pudemos assistir versou sôbre a fita "OS INCOMPREENDIDOS", de François Truffaut. Funcionou como Relatora a Doutora Esmeralda Villar Marques de Sá.

É difícil expor aqui todo o estruturar de um debate: inúmeras idéias contraditórias se misturam. E isso pressuporia uma plena metodização, o que é impossível.

Ficou evidenciado que o filme pode ser considerado um libelo contra o mundo dos adultos, para quem a criança constitui uma peça acessória. Ilustra o autor a falência da família, da Igreja, da Escola, das Instituições Legais em relação à criança. — Daí surge a problemática da delinquência juvenil.

A obra é, de certo modo, autobiográfica; reflete, por outro lado, a observação do ocorrido a outras pessoas.

O realismo da fita se estrutura numa perspectiva da infância.

A pressuposta falta de unidade do filme se explica pela própria necessidade de refazer o mundo da infância.

Não é uma fita pròpriamente pessimista nem otimista; tem o seu realismo: cada autor projeta seus problemas pessoais; o espectador também reconstroi o filme a seu modo.

É um filme benéfico, enquanto ilustra uma realidade.

Não cabe ao cineasta dar soluções.

Eis, em síntese, algumas das considerações sôbre o filme "OS INCOMPREENDIDOS", expostas por ocasião do debate.

V — *UNIVERSIDADE CATÓLICA* —

Parece que é intenção futura da Universidade Católica fundar um Departamento de Cinema ou um Instituto de Filmologia. Essa idéia surgiu, no ano passado, por ocasião de uma série de palestras sôbre o Problema da Cultura Cinematográfica.

Trata-se de ótima idéia, pois, no fundo uma das falhas das Universidades Brasileiras é desconhecer a importância do Cinema, relegando-o a um papel secundário. Isso é lamentável!

Mas essa idéia merece ser melhor examinada: se a criação de um Departamento de Cinema não envolve maiores problemas é uma necessidade; já o mesmo não acontece com a intenção de fundar um INSTITUTO DE FILMOLOGIA. Aí as coisas mudam de figura.

A nosso ver, um INSTITUTO DE FILMOLOGIA não se confunde com o estudo técnico do Cinema: é um órgão de pesquisas. E essas pesquisas se situam em três campos fundamentais: estético, psicológico e sociológico.

Daí nos parece conveniente que a criação de um INSTITUTO DE FILMOLOGIA leve tempo, já que não há ainda muitos filmólogos no mundo. E no Brasil não há filmólogos mas estudiosos da Filmologia.

VI — *MÊS CINEMATOGRÁFICO* —

Março foi pobre em fitas importantes; na maioria delas o aspecto comercial ingressa como mola mestra.

É possível que o problema da Censura tenha sido a causa fundamental. Não sei.

A única fita que assume aspectos de certa importância é "OS PRIMOS", de Claude Chabrol. Mas Chabrol é um cineasta que nem de longe se equipara a Truffaut ou a Malle.

Prof. HERALDO BARBUY — *Cultura e Processo Técnico* — Boletim n.º 18, da Faculdade de Ciências Econômicas e Administrativas da Universidade de São Paulo — 1961 — 150 págs.

A tese defendida nesse trabalho do prof. Heraldo Barbuy a qual lhe valeu a cadeira que ora ocupa na Universidade de São Paulo, considera "a técnica exclusivamente como o conjunto dos meios materiais instrumentais de produção dos bens econômicos". A impossibilidade de examinar as relações entre sociedade e técnica sem separar a última dos demais processos sociais é demonstrada no primeiro capítulo. Ainda nessa parte o autor rejeita a concepção de um progresso da "humanidade" em linha reta produzindo a técnica, estabelecendo-a como função de uma cultura determinada e conclui pela originariedade da cultura, "em função da qual se explica a herança social, e não inversamente".

No segundo capítulo o autor mostra o condicionamento das técnicas manuais pela cultura e o da organização societária pela tecnologia, evidenciando o estabelecimento de um novo meio consubstanciado na máquina e responsável, ainda, pelas transformações na ordem social, tanto da perspectiva objetiva, quanto da subjetiva ou da ideológica. Expressão simbólica das técnicas corporais e da mecânica, a família e a fábrica representam correlações supra-determinadas pelos modêlos culturais. Assim é que "a aparição do operariado é correlata de um pensamento centrado no trabalho e na manipulação da natureza". A civilização desligada das suas raízes, acentua o autor, é a "consequência da síntese tecnologia-trabalhismo, na origem da determinação cultural".

No terceiro capítulo a tese opõe à formação dos ambientes técnicos a dos naturais e distingue entre urbanização e formação do meio técnico. Estuda a diferenciação entre a fisionomia cultural da cidade antiga e o espírito internacional da Metrópole Moderna que não permite a identificação entre uma e outra, ressaltando a expressividade do meio técnico na cultura. Examinando "as consequências da vida urbana, como a queda da natalidade e a seleção orientada pela tábua de valores econômicos", assinala, ainda, que alguns sociólogos vêm demonstrando pessimismo diante da significação social da metrópole.

Os condicionamentos sócio-técnicos são tratados, no quarto capítulo, onde é examinada, também, a Teoria do *cultural lag,* demonstrando o autor "como ela aponta um fato verdadeiro, não sendo, contudo, capaz de explicar, na sua profundidade, a resistência das instituições. Recorrendo à hipótese do inconsciente coletivo, demonstra como "o problema do *cultural lag* decorre, no fundo, de um ajustamento variável, no recesso do mesmo sistema, entre o núcleo resistente da cultura que reage e a fôrça ativa das exteriorizações técnológicas', sendo, o *cultural lag,* também explicável pelo distanciamento da civilização internacional da cultura autóctone arquetípica. Além de contribuir em muito para o esclarecimento do controvertido fenômeno conceituado pelo *cultural lag* e sua influência sôbre as revoluções e desajustamentos sociais, rebate as teses que defendem o caráter mecânico da resistência institucional, concluindo "pela existência de um conflito entre a cultura e a civilização". No mesmo capítulo trata da mobilidade social, acentuando que "a intensificação do fenômeno distingue a comunidade e a sociedade". Extremamente es-

clarecedoras são as observações do autor sôbre a mobilidade societária e a sua caracterização econômica e ocupacional quando as relações por grupos de parentesco e de vizinhança são suplantadas, no mundo societário, pelos grupos de atividades. Os condicionamentos psico-sociais são amplamente tratados no quinto capítulo, cuja importância é fundamental para a compreensão do conflito vital.

Referindo a tese da bipolaridade do fenômeno sócio-cultural, diz que "a civilização técnica agrava, mas não cria o conflito vital, que é permanente; a civilização técnica aprofunda e muda a forma dos conflitos". Aplicando a tese de Jung a respeito da psique objetiva e da psique subjetiva, "estabelece relações entre as tensões psiquicas e a complexidade do mundo sócio técnico". O embotamento, a neurose e a integração, as três modalidades de acomodação promovida pelo mundo das máquinas e a falta de finalidade subjetiva do trabalho na atualidade, segundo o autor, levam a um gênero de vida urbano que promove o empobrecimento das imagens mentais.

Concluindo o autor afirma que o "tema da morte e da regeneração das culturas é o mais importante do nosso tempo".

A parte final consta de um excelente sumário da tese, melhor roteiro que encontramos para esta resenha, e duma bibliografia das mais úteis a quem deseje alargar o assunto, ao qual o próprio autor promete voltar para desenvolver alguns dos seus tópicos.

Esperamos que para breve a tese do prof. Heraldo Barbuy esteja nas livrarias, ao alcance dos estudiosos, que nela encontrarão valiosa e inédita contribuição para o estudo e a pesquisa dos problemas sociais.

M. MATTOSO SILVEIRA

J. C. DE O. TÔRRES — *"A Extraordinária Aventura do Homem Comum"* — Vozes — Petrópolis, 1961 — pág. 126, 135 × 190 mm.

Problema sempre atual, porque profundamente humano, é o que diz respeito ao sentido da vida.

Cêdo ou tarde, o homem tomará consciência dêste problema formulado numa interrogação do mais alto alcance: Para que existo?

Essa interrogação pode ser formulada por quem já possui uma resposta satisfatória; e então será vazada em têrmo de segurança, de serenidade, de paz. Feita, porém, por outro ela pode ser a expressão de um espírito cercado de incertezas, de angústia, de desespêro, de frustrações.

De qualquer maneira, é sempre uma interrogação que existe e merece uma resposta capaz de serenizar o espírito do homem, levando-o à posse de certezas, de convicções norteadoras da existência humana.

O problema teleológico, a questão da finalidade da existência humana, não é absolutamente monopólio dos filósofos, dos teólogos, dos eruditos, dos homens de cultura especial. Mas êle aparece ante o espírito humano, mesmo no homem da mais rudimentar instrução. A grande interrogação, acima formulada, pode brotar dos lábios da dona de casa, da empregada doméstica, do motorista e do carteiro, do empregado público e do operário, numa palavra: do homem comum.

E todos êles esperam e procuram uma resposta.

Tal resposta poderão encontrá-la no livro: "A Extraordinária Aventura do Homem Comum" de J. C. de O. Tôrres.

Se a questão abordada já é, de per si, um convite à leitura dêste livro, o exame da temática de seus 19 capítulos, distribuídos em 104 páginas, torna-se um estímulo não só para a leitura, mas sim para uma meditação de quanto o

A. nos propõe. E tal meditação, por certo, terá apreciáveis conseqüências de ordem especulativa e prática para quantos encaram com seriedade a teleologia da existência humana.

Percorramos, brevemente, essas páginas colhendo, de passagem, alguns frutos do trabalho realizado pelo eminente pensador e escritor patrício.

O A. começa por conceituar o protagonista da "Extraordinária Aventura". Define o "Homem-Comum" e mostra como, sob certos aspectos, todos os homens podem entrar nesta categoria. Advertimos aqui que a insistência com que o A. fala do Homem-Comum que somos todos nós "habitualmente, na maioria das vêzes" (p. 18), poderia dar a impressão de que não há lugar para o Homem-não-Comum ou que não tem importância a categoria do Homem-Extraordinário. Ora, tal asserção não poderia ser endossada por nós, pois sabemos que os Santos, os que fazem dos Conselhos evangélicos norma de vida, os heróis das armas, da virtude ou do saber, não enquadram sua vida dentro das linhas do ordinário, do comum. A exaltação do Homem-Comum, não deve levar-nos a negar a possibilidade ou a existência do Homem-Extraordinário, do herói, dos que se distinguem altamente pela virtude, pelo saber ou pela coragem. O Santo, o Rei, o Papa, as expressões máximas do saber, mesmo que, em diversas circunstâncias e atividades, se avizinhem do Homem-Comum, não deixam de ser homens extraordinários. Como dissemos, é só uma impressão que poderá alguém levar da leitura menos atenta de certas passagens. Mas na realidade o A. não tende, cremos, a negar essa verdade nem visa um nivelamento inadmissível.

A seguir, o ensaista aborda o tema da solidariedade universal com a qual, como que desaparecem as distâncias que separam os "maiorais" dos pequenos, dos humildes, do "Homem-Comum". À luz da solidariedade, consciente ou inconsciente, vai tecendo considerações, que são variações do grande tema, com as quais, do princípio ao fim, acentúa e sublinha a "importância" do "Homem-Comum".

Teremos, ao término da leitura, a impressão de termos lido uma série de panegíricos do homem-comum que, por vêzes, somos todos nós. E com isso, leva-se para a vida a convicção de que todos somos "importantes" e de que, por isso mesmo, todos devemos alimentar o senso de responsabilidade mesmo em face das atividades mais obscuras e aparentemente insignificantes.

Como dissemos, o grande tema dos primeiros capítulos é a solidariedade. O A. detém-se, num certo à-vontade, na consideração da solidariedade universal, amplificando o mesmo tema sob pontos de vista que partem do econômico, passam pelo político e chegam ao sobrenatural. Em todos êsses capítulos vai inculcando no espírito do "Homem-Comum", o sentido e o valor de cada ato à luz da comunidade de esfôrço e trabalho que é a definição de solidariedade.

E assim vai se evidenciando a importância de nossos atos. Nada de quanto fazemos quais "Homens-Comuns" é falho de sentido, desprovido de valor. Mas tudo tem grande alcance, nas possíveis e mesmo imprevisíveis consequências de nossos atos, mesmo de uma só palavra. Tomarmos consciência dessa verdade é criar ou fortalecer o senso de responsabilidade ante nossas funções dentro do corpo social em que vivemos. Sabemos que nada passa e que as gerações futuras e a história de amanhã levarão o sinal das gerações passadas e dos acontecimentos de hoje. Esta verdade pode e deve acentuar aquêle tão importante senso de responsabilidade que nos faz agir de maneira mais consciente e humana, libertada de indignos automatismos.

A compreensão do valor do agir humano em face das repercussões e consequências que ultrapassam o tempo para projetar-se na eternidade, pode muito bem diluir aquela escura impressão de sem-valor, falta de importância com que muitos dos homens comuns consideram a própria existência. Desfeita

tal impressão, muito poderão recobrar a alegria de viver, mesmo às voltas com o cotidiano, com o prosaísmo, sob certo aspecto monótono, de muitas existências.

Mas a solidariedade até aqui considerada não é a única, nem a mais importante. A solidariedade do homem na ordem natural é, para o autor, o espêlho da solidariedade ainda mais elevada da ordem sobrenatural, expressa na Teologia da Comunhão dos Santos. É a solidariedade de vivos e mortos, do tempo e da eternidade, no plano da Graça. A solidariedade econômica, política, puramente social, passa a ser considerada como símbolo e exigência da solidariedade sobrenatural que é a Comunhão dos Santos. Essa verdade da Fé católica ilumina e torna mais compreensível a solidariedade natural.

A consideração dessa verdade acentuará ainda mais a convicção de que "não há vidas inúteis, sofrimentos sem razão, alegrias inexplicáveis", de que "nenhum ato humano é inútil ou desprezível, porque as suas consequências são infinitas para o bem ou para o mal". E isso porque não vivemos só para nós, mas todos vivemos para outros.

Esta visão da solidariedade sobrenatural, dar-nos-á maior compreensão de certos sistemas de vida, muitas vêzes incompreendidos e malsinados, como o dos que se entregam à vida contemplativa.

A consciência de nosso contributo pessoal e inconfundível (como inconfundível e único é todo indivíduo) para ampliar sempre mais o Corpo Místico de Cristo, é certamente estímulo de ação e motivo de justo aprêço de todos os nossos atos, de tôdas as existências, inclusive da mais obscura e desconhecida.

E a vida vai tendo sentido.

E o vazio vai desaparecendo.

Tais convicções são fontes de alegria. A existência humana não necessita de ser emoldurada entre as linhas de grandes feitos para ser digna de ser vivida. A existência mais obscura encerra valores de tão alto preço que pode e deve dar ao "Homem-Comum" a alegria de viver. Para quem se dá conta do alcance e importância de tôdas as nossas ações, a vida não significa vazio, angústia, desespêro.

Despertando com suas considerações tão oportunas o senso de responsabilidade, o Autor revela ao "Homem-Comum" o sentido da vida.

Essas que, a meu ver, são as idéias centrais da 1.ª parte do livro, de alguma maneira, são completadas e amplificadas nos 11 capítulos da 2.ª parte: "Alguns Temas do Homem Comum Em Face Do Tempo". Também aqui sente-se a presença do protagonista que é o Homem Comum com sua importância e suas exigências.

Capítulos como os que tratam do "Reino do Homem Comum", "Defesa Econômica do Homem Comum", "Povo e Elites", "Bloy e a Previdência Social", não só merecem uma leitura, mas sim uma meditação.

Concluindo: se é verdade que o livro que não merece ser relido, nem merece ser lido, devemos dizer que "A Extraordinária Aventura do Homem Comum" bem merece ser relido e meditado. Por isso mesmo o recomendamos ao leitores de "CONVIVIUM". Trata-se de fato de um pequeno-grande livro que honra as letras e o pensamento nacionais.

EMÍLIO BARBIERI

V. G. REVUNENKOV — *"História dos tempos atuais"* — com apêndice de JEAN BRUHAT *"O Destino da História"* — trad. e notas do Prof. PASCHOAL LEMME

Editôra Vitória — Rio de Janeiro — 1961

No XXII Congresso do Partido Comunista, M. A. SUSLOV, secretário da Comissão Central do Partido, à Conferência dos Chefes de Departamentos

de Ciências Sociais das Instituições de Ensino Superior, conforme publicação do "Pravda", de 4 de fevereiro, pp., págs. 3 e 4, refazia aos historiadores soviéticos uma velha recomendação stalinista. Definia as tarefas dos sábios que trabalham no setor da História Mundial, com os seguintes dizeres: "Além de demonstrar a política dos países socialistas e de revelar, a fundo, os princípios leninistas de coexistência pacífica e de pregar a possibilidade da prevenção de uma guerra mundial, os sábios soviéticos devem desmascarar a política agressiva dos países imperialistas e de suas oligarquias financeiro-industriais, bem como as atividades dos blocos militares. Uma análise da política interna e estrangeira do imperialismo norte-americano, principal baluarte da reação internacional, reveste-se de particular importância". Além disto, dizia: "Aquêles entre nós que lutam na frente teórica intensifiquem seus esforços na luta contra a ideologia hostil".

Por aí nos é possível avaliar o tipo de objetividade histórica que se pode esperar dos historiadores soviéticos. A "História dos Tempos Atuais", de Revunenkov, não desmerece, em nenhum momento, as espectativas de Suslov. Escrito antes do XXII Congresso, nem por isto deixa de seguir a velha linha stalinista que tornou os historiadores soviéticos inescrupulosos, falsificadores e manipuladores. E os editores brasileiros estão bem conscientes do fato ao fazerem notar, na apresentação da capa, que focalizando o período compreendido entre os anos de 1917 a 1957, o autor, "A partir de uma perspectiva histórica científica... localizando, até onde permitem as naturais limitações deste manual, as causas e consequências dos principais fatos por que passou êste nosso mundo no período abarcado", acrescentando que: "para o atendimento da atual situação mundial que tem como determinantes principais a derrocada do sistema imperialista e o contínuo enfraquecimento do poderio capitalista, bem como a crescente ascensão do poderoso campo do socialismo — a leitura do livro de Revunenkov é bastante reveladora".

Nota-se claramente a inequívoca identidade de pontos de vista existente entre os editores locais do livro de Revunenkov e os mentores do XXII Congresso, os quais colocam a historiografia ao nível das armas da luta ideológica, da guerra fria.

Correspondendo às recomendações e espectativas dos seus superiores, Revunenkov, entretanto, apresenta evidentes falhas na aplicação dos métodos do materialismo histórico à interpretação dos fatos narrados e na falsificação primária dos mesmos. O autor dividiu o período que se propôs estudar em quatro partes. A primeira dedicada ao exame da situação no mundo capitalista entre as duas guerras mundiais; a segunda, ao exame da Segunda Guerra Mundial (1939 a 1945); a terceira à formação do sistema socialista mundial e à desintegração do sistema colonialista do imperialismo; a quarta foi dedicada ao exame da situação histórica nos principais países capitalistas depois da Segunda Guerra Mundial. Além disto, há uma introdução, na qual o autor explica o significado histórico universal da Grande Revolução Socialista de Outubro; uma conclusão, onde são examinadas as duas linhas da política internacional e a luta dos povos pela paz. Finalmente é apresentada uma cronologia das datas fundamentais da história dos tempos atuais.

O apêndice de Jean Bruhat, sôbre o qual voltaremos em próxima resenha, é um ensaio sôbre as contribuições do marxismo aos estudos históricos onde é acentuada a importância de uma concepção científica da história. À página 270 Bruhat cita Engels que numa carta a Ernst escrevia: "O método materialista transforma-se em seu contrário quando cessamos de utilizá-lo como a linha diretora da pesquisa histórica para fazer dêle um padrão sôbre o qual cortamos e recortamos os fatos históricos". Isto sucedeu na História dos Tempos Atuais de Revunenkov. Não podemos negar a seriedade filosófica aos extravios de Marx e Engels que, como transcreve Bruhat (pág. 243), citando o último, consideravam, referindo-se às suas fontes que: "A história é tudo para nós, e

nós a colocamos mais alto do que o fizeram os outros filósofos, mais recentes, mesmo incluindo Hegel, para quem, no fundo, a história só servia para verificar o seu problema lógico (1844)". E' claro que a expressão *no fundo* invoca poderes de penetração fora do alcance vulgar, justificando a rejeição do pensamento evidente de Hegel, para quem o problema lógico não era verificado pela história, mas incluia a história, pois nela realizava-se o Espírito Absoluto. Estas considerações, entretanto, mostram que o hábito da adaptação conveniente vem de longe constituindo-se em vício de origem no pensamento histórico marxista. Assim, como os seus mentores, Revunenkov *vê no fundo* o que lhe convém, deixando de ver as evidências quando não lhe convém. Em virtude desta distorção ótica crônica e congênita do pensamento marxista o historiador passa em brancas nuvens pela história da União Soviética, não mencionando sequer períodos evidentemente críticos, como, por exemplo, o da luta contra o culto da personalidade e da denúncia contra Stalin e contra a burocracia. Por outro lado, ao traçar a história da Iugoslávia, deslisa suavemente pelo assunto, aludindo sumàriamente a Béria, traidor vendido ao imperialismo internacional.

Na verdade Revunenkov *cortou e recortou os fatos históricos sôbre um padrão,* que é o único viável, quando se aplica o método materialista: a luta de classes, determinada pelas condições econômicas, provoca a "decomposição e a putrefação do capitalismo", (pág. 19) "acelerando o amadurecimento da revolução socialista, a qual constitui o único meio de salvar a humanidade das guerras de extermínio e da opressão social e nacional" (pág. 20). Êstes os padrões sôbre os quais o autor *corta e recorta,* da primeira até à última linha, numa monótona sucessão de chavões pretendendo provar que, *no fundo,* a história dos tempos atuais nada mais é do que o relato da transição do capitalismo para o comunismo através da revolução proletário-campesina e da instalação da ditadura do povo exercida pelo partido comunista após a derrota total das fôrças reacionárias, do capitalismo decadente e do latifúndio feudal colonialista, tendo à frente, os vitoriosos, o glorioso exército vermelho da União Soviética.

Assim é que, logo na introdução, o autor procura demonstrar como as contradições do sistema imperialista decadente levaram ao conflito armado, produzindo, em 1917 a vitória do comunismo na Rússia. Na segunda parte, fica provado que, *no fundo,* através de contínuas crises devidas às contradições internas do sistema capitalista, chegou-se à terrível guerra de 39 provocada pela agressão fascista contra a União Soviética; agressão estimulada pelo capitalismo-internacional-reacionário. Na segunda parte, Revunenkov mostra, também, como a União Soviética venceu heròicamente a Alemanha e o Japão, apesar dos planos sinistros dos países capitalistas e reacionários, que preferiam vê-la derrotada, para entender-se, depois, com os fascistas enfraquecidos

Na terceira parte, assistimos à descrição da vitória das coligações operário-campesinas nas atuais repúblicas democrático-populares e a implantação do socialismo vitorioso nesses países "devido à presença do exército vermelho" (pág. 145). Passa por alto sôbre a história da China Popular dizendo que "A amizade soviética-chinesa transformou-se, assim, numa fôrça tão grande e poderosa para a causa da consolidação da paz em todo o mundo, como até então não tinha havido igual na história da humanidade". (pág. 177 e segs.). Após o quê, mostra como a "União Soviética presta à China democrático-popular grande apôio econômico" ao mesmo tempo que "defende enèrgicamente os direitos do povo chinês no âmbito internacional menosprezados e violados pelos imperialistas" (pág. 178) passagem que o autor deverá suprimir ao reinterpretar, em futuras edições mais atualizadas, a história dos tempos atuais, especialmente quanto ao estado das relações ideológicas e econômicas vindas à luz no último Congresso Geral (XXII).

Na quarta parte, fica-se sabendo que reina a maior decomposição econômica, social e política no mundo não-comunista, especialmente nos Estados

Unidos da América do Norte, onde a "militarização da economia constitui o índice mais eloquente da putrefação do imperialismo norte-americano" (pág. 203). Na pág. 204, lê-se: "Depois da Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos foram-se tornando, gradativamente, um estado militarista policial". E, assim por diante, *cortando e recortando* conforme os moldes do materialismo científico, segue o autor descrevendo a situação de decadência e decomposição social, política e econômica da Inglaterra, da França, da Itália, da República Federal Alemã, Zona do Mercado Comum Europeu.

Concluindo, Revunenkov mostra como a União Soviética tem desenvolvido uma política pacífica, ao lado dos demais países do campo socialista, em oposição à política agressiva e militarista das potências imperialistas, tendo à frente os Estados Unidos da América do Norte. À página 235, declara que "A União Soviética não ameaça ninguém". É evidente que isto ficou claro na revolução Húngara que foi apenas uma tentativa fascista-reacionária, motim prontamente abafado pela coligação operário-campesina com "ligeiro auxílio" do exército vermelho. As agressões chinesas no Tibeth e nas fronteiras da Índia não merecem menção, pois, evidentemente, não são fatos históricos regidos por leis científicas.

A cronologia das datas fundamentais da história dos tempos atuais apresenta aspectos curiosos, por exemplo, uma questão da semântica no fim da Segunda Guerra Mundial: "Junho de 1944 — Desembarque dos exércitos anglo-norteamericanos na França; 1944/45 — Libertação dos países da Europa Central e Sudeste pelos exércitos soviéticos". Pelo visto, a França continuaria ocupada pelas fôrças alí desembarcadas e os países libertados pelos exércitos soviéticos encontraram a auto-determinação política, social e econômica que reina hoje na Alemanha Oriental, por trás dos muros e cêrcas de arame farpado e na Hungria, sob a proteção carinhosa dos tanques pesados.

Apenas para esclarecer sôbre as vantagens incontestáveis facultadas pelo método escolhido pelo autor, convém transcrever o trecho em que é mencionada a guerra da Rússia contra o Japão e o seu desfecho: "De acôrdo com a resolução de Ialta (fevereiro de 1945 — a nota é da resenha), a União Soviética começou, a 9 de agôsto de 1945, a guerra contra o Japão. Os exércitos soviéticos, que avançaram ao longo de uma extensa frente, na Mandchúria, destroçaram as defesas do inimigo, obrigando o exército japonês de Kuantung a capitular. O Japão perdeu, com esta derrota, sua principal fôrça de choque no continente. O exército soviético libertou dos japonêses a parte noroeste da China, o sul da ilha de Sakalina, a cidade de Dalni, a de Porto Artur e as Ilhas Curilas. As fôrças soviéticas cumpriram, assim, honrosamente, seus compromissos internacionais em relação à China. Em 6 de agôsto (notem bem — nota da resenha) de 1945, a aviação norte-americana lançou uma bomba atômica sôbre a cidade japonesa de Hiroshima e, a 9 de agôsto, uma outra sôbre Nagasáqui..." Além da semântica especial, mais uma vez empregada quanto aos lugares *libertados,* muitos dos quais permanecem nessa situação, temos uma cronologia às avessas. Os soviéticos, que sòmente atacaram os japoneses depois do lançamento da bomba atômica por outro lado estavam sete meses atrazados quanto ao cumprimento dos seus compromissos decorrentes de Ialta. Mas o historiador científico marxista sente-se à vontade para deslocar o eixo da decisão da guerra contra o Japão e inverter a cronologia a fim de *cortar* e *recortar* conforme o padrão mais concordante com a sua verdade histórica.

Por estas e outras razões, que seria tedioso enumerar vê-se que se trata, neste livro de Revunenkov, da mais grosseira e rudimentar falsificação da história. Além disto, é um exemplo primário de como a filosofia da história marxista, a exemplo do que acontece nos demais setores das ciências e da cultura da União Soviética, está a serviço da revolução e da subversão de todos os valores, pouco lhe importando a verdade e a honestidade intelectual, desde que consiga lançar a confusão e a dúvida nas mentes menos esclarecidas. Deve,

portanto, ser considerada literatura subversiva a serviço das potências comunistas que, no seu afã de domínio mundial, pretendem escravisar e fanatizar a humanidade inteira. Mas, cegados pelo próprio fanatismo, cometem erros elementares que bem demonstram a pobreza mental em que estão mergulhados por fôrça das próprias teorias que adotaram. O produto final da implantação do marxismo, como êste livro, por exemplo, é um insulto à dignidade do pensamento e um escárnio à verdade. Neste caso, um entre muitos, não se trata de apontar divergências quanto à interpretação dos dados, quanto aos resultados de uma meditação a respeito das leis da história, mas de denunciar a omissão deliberada, a falsificação grosseira e a seleção unilateral do material histórico em estudo. Uma sociedade na qual as manifestações do Saber se pautam nos valores responsáveis pela confecção de livros como êste, certamente chegou ao seu momento espiritual mais obscuro e ao fanatismo mais bárbaro. Tal sociedade é dirigida por homens que pretendem impingir ao mundo inteiro êsses pobres padrões sôbre os quais é possível *cortar* e *recortar* indiscriminadamente a herança histórica e cultural dos povos. Tudo isto seria motivo de riscos se não fôsse melancólica a constatação da miséria cultural que afoga o infeliz povo russo. Mais melancólica, ainda, é a constatação de que livros desta espécie encontram-se entre nós, em tôdas as livrarias, traduzidos e editados por brasileiros, a um preço que demonstra as suas verdadeiras intenções. Vê-se logo que a intenção é a de impingir a um público desavisado e desejoso de ampliar e atualizar os seus conhecimentos históricos, a visão deformada daqueles que pretendem implantar entre nós a ditadura do partido comunista em benefício do afã de domínio mundial da União Soviética. Usam da liberdade de expressão para escarnecê-la e suprimi-la. Entretanto, antes de se deixar convencer por obras dêsse gênero, devem os leitores brasileiros atentar para o significado dum sistema que só permite a publicação de obras dêsse jaez. Lembrem-se os leitores e estudiosos brasileiros do destino trágico de Boris Pasternak. Lembrem-se todos de que a tradição do Ocidente conta a seu favôr, contra tudo o que possa existir em seu desfavor, com homens que preferiram a morte na fogueira a faltar com a verdade dos seus pensamentos. Homens como Galileo Galilei, Bruno e Campanella forjaram o espírito da honestidade da pesquisa e da meditação que as nações do mundo livre vêm lutando por preservar contra o julgo dos totalitarismos. Mas os partidos comunistas, daqui ou dali, que subjugaram inicialmente o infeliz povo russo e em seguida povos da Europa Oriental e da Ásia, pretendem impôr novamente o pensamento dogmático e o Saber obscuro que não permite a exposição das consciências à revelação da verdade.

Felizmente, não é o povo russo o responsável pelo primarismo de livros como êste. O povo russo já foi resgatado na sua humanidade pela obra de homens como Bóris Pasternak. Quem é condenado pela existência de livros assim é o pensamento marxista na sua essência filosófica e na sua prática revolucionária. Eis que não se encontra nêsse livro nenhum valor cultural, nenhuma coerência filosófica, nenhuma contribuição ao estudo da história, nenhuma concepção sustentável sôbre as leis que regem a história, nenhuma fonte de informação aproximadamente exata sôbre os acontecimentos da época focalizada. Na verdade não mereceria uma resenha, e nem mesmo qualquer menção bibliográfica, não fôra o seu significado deletério para a cultura nacional e as deformações provocadoras que tenta introduzir na sadia visão da história que deve orientar as gerações em formação e a todos aquêles que buscam o Saber para melhor servir à sociedade.

Não é um livro sôbre a história dos tempos atuais, é uma falsificação, uma peça de propaganda soviética a serviço da subversão comunista. Mas isto, antes de mais nada, não é assunto para resenha e sim de segurança nacional.

M. MATTOSO SILVEIRA